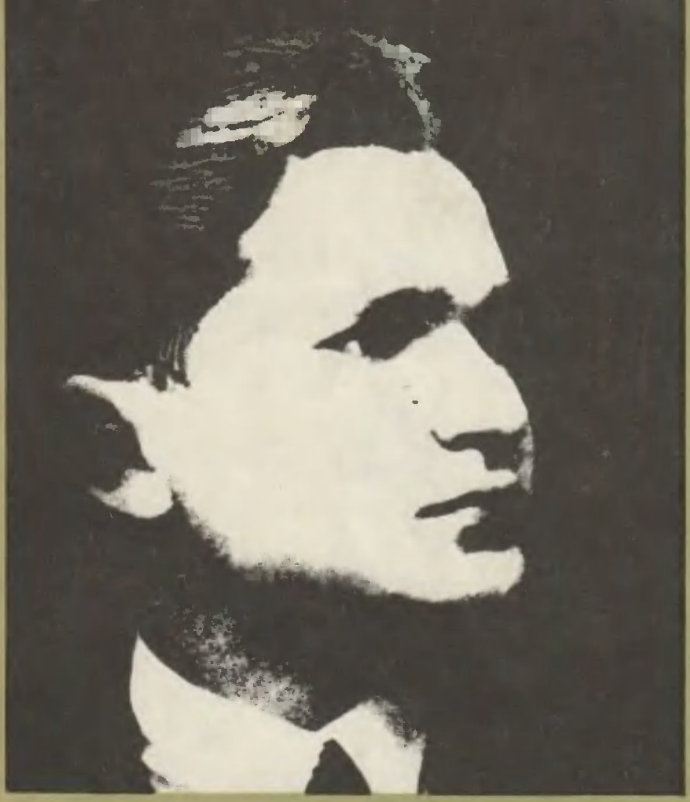

EMIL
CIORAN

REVELAȚIILE DURERII

ESEU

Emil Cioran

REVELAȚIILE DURERII

COLECȚIA ESEU

Colecția „ESEU" este coordonată de
MARIAN PAPAHAGI

Grafica și coperta de
IOAN HORVATH BUGNARIU

© Drepturile pentru ediția de față au fost cedate prin intermediul Editurii Humanitas.

ISBN 973-9114-01-6

EMIL CIORAN

REVELAŢIILE DURERII

Eseuri

Ediţie îngrijită de *MARIANA VARTIC* şi *AUREL SASU*
Prefaţă de *DAN C. MIHĂILESCU*

EDITURA ECHINOX
CLUJ, 1990

PREFAȚĂ

Pe-o gură de sad

„Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt."

De l'inconvénient d'être né

Față de enorma deschidere, varietate și prolificitate a publicisticii lui Mircea Eliade, față de rafinata, îndelung exersata și încă mult-surprinzătoarea eseistică a lui Mihail Sebastian, ambele rămase, din păcate (sperăm că nu pentru multă vreme) în colecțiile de periodice ale marilor biblioteci, jurnalistica lui Cioran din deceniul patru nu poate oferi la prima vedere *un șoc profitabil desfășurărilor analitice. Însumarea ei între coperți nu va prilejui, probabil, niște regaluri exegetice, așa cum, cu siguranță, se va întîmpla în cazul celor doi congeneri amintiți, sau în cazul lui Eugen Ionescu și Mircea Vulcănescu, a căror publicistică interbelică stă să apară în volum. Parcimonia cu care Cioran a frecventat ziarele timpului, în comparație cu frenezia celorlalți, este, deopotrivă, un efect al structurii afective și de atitudine înaintea realității.*

Cioran apare ceva mai tîrziu în cupriusul publicistic al Generației (5—6 ani însemnau, pe atunci, din varii motive, cît zece acuma). Și a intrat direct pe un teren minat, dezamorsat și iarăși (irevocabil) minat, al cărui ax reflectorizant era autorul „Itinerarului spiritual", electrizat de energia „Rozei vînturilor" și unde esențiale deveniseră

nuanțele, diferențele specifice și nu datul originar al experienței. Acesta fusese trasat și expus, cu dezinvoltă agresivitate, demult. „J'ai rencontré Eliade pour la première fois vers 1932, à Bucarest, où je venais de terminer de vagues études de philosophie. Il était alors l'idole de la «nouvelle génération» — formule magique que nous étions fiers d'invoquer. Nous méprisions les «vieux», les «gâteux», c'est-à-dire tous ceux qui avaient dépassé la trentaine (...) La lutte entre générations nous apparaissait comme la clef de tous les conflits, et le principe explicatif de tous les événements. Etre jeune c'était, pour nous, avoir du génie automatiquement. Cette infatuation, dira-t-on, est de tous les temps. Sans doute. Mais je ne pense pas qu'elle ait jamais été poussée aussi loin qu'elle le fut par nous. En elle s'exprimait, s'exaspérait une volonté de forcer l'Histoire, un appétit de s'y insérer, d'y susciter à tout prix du nouveau. La frénésie était à l'ordre du jour".[1]

Desfășurările se făcuseră, așadar, temeliile construcției erau deja definitivate. Sporul privea acum tensiunea lucrurilor și eficiența afirmativă. În context, Cioran avea să aducă strigătul suprem, absolutul anatemei și ereziei exorcizante, ridicînd „pe culmile disperării" (mai corect: afundîndu-le în abisul acesteia) unicitatea și exasperarea unei pluralități debusolante. Tot ceea ce însemna elan către ne-limitare și „realizare în eșec", în cadrele Generației, avea să-și afle, aici, ipostazierea nudă, totală: enciclopedismul „papinian" eliadesc, metafizica și medievalitatea lui Vulcănescu, religiozitatea lui Sandu Tudor, negativismul bulversant ionescian, gidismul de tinerețe al lui Noica, senzualitatea și sinceritatea „sinucigașă" a lui Sebastian, oscilațiile lui Pandrea, neastîmpărul de estet voiajor al lui P. Comarnescu, dilematica existențială a lui P. Manoliu, arielismul locvace-cogitant al lui Țuțea, efervescența întîiu utopie a fraților Acterian, eșecul activistic al lui M. Polihroniade, ș.a.m.d.

Publicistica lui Cioran din deceniul patru este, astfel, indisociabilă de climatul „generationist". Este unul din

---

[1] E. M. Cioran, *Les débuts d'une amitié*, în vol. *Mircea Eliade*, L'Herne, 1978.

motivele pentru care am subliniat la început că „numai la prima vedere" această culegere poate semnifica mai puțin decît similarele sale.

Cîteva precizări privind Generația '27 (anul e ales oarecum arbitrar, însă, cum el este marcat de apariția „Itinerarului spiritual", poate fi acceptat drept generic) se impun cu precădere la ora de față, cînd, în sfîrșit, acest fenomen extraordinar pentru spiritul românesc revine acasă și, încă, pe poarta cea mare. Un ocol prealabil, deci.

De Generația '27 trebuie să ne apropiem cu acea bună precauție a prețuitorului de vase rare, care îndepărtează atent, fir cu fir, toată grămada de paie, talaj și ambalaje, ce justifică înscrisul „fragil". A scoate pripit, febril, sticloasa capodoperă din cutie, într-o puberală fervoare amatoristică, e un risc dublu, pentru mînuit și mînuitor deopotrivă. Nici o epocă istorică și culturală nu reclamă mai multă prudență, mai mult calm și detașare analitică, mai multă adecvare prin tolcranță și distanțare, și nu prin complicitate umbroasă, așa cum o face tînăra generație a „Întoarcerii din rai", a „Crinului negru" și a „sfintei morți legionare". Este cel mai încîlcit ghem de contradicții din viața ideilor românești, delta (mai mult sau mai puțin mistică) în care se focalizează toate tendințele divergente ale unei civilizații moderne. Adică — în derivă. Și unde, în ciuda afinităților, a omogenității aparente și a impunerii colective, direcțiile sînt extrem de variate, disociindu-se de la om la om, de la ziar la ziar de la o lună la alta, de la stînga la dreapta și-ndărăt, de la un mentor la altul, etc. Un munte de prejudecăți s-a înălțat pe cadavrul fosforescent al Generației post (și inter) belice, presărat cu cărări labirintice și interdicții la tot pasul. Plin de peșteri și pajiști cu vipere somnolente, de himere turistice și hărți false. E nevoie de răbdare infinită și profesională pentru a găsi drumul către centru, pentru a descoperi cripta și a restaura magnificul trup ciumat, de odinioară.

Cu voia ei (prin anume date genetice) și fără voia ei (deturnată cu profit de forțele politice) Generația '27 s-a urcat pe eșafodul istoriei într-o semiconștiență, provenită în egală măsură din propria-i narcoză, auto-otrăvitoare, și din euforizantele injectate din afară. A proceda manicheist acum, înseamnă a o ucide încă o dată. Nimic nu este total

și definitiv aici, dar nici relativizant la nesfîrșit. Nu poate fi vorba nici de acuzare, nici de achitare, ci numai de circumstanț eagravante și atenuante. Deci, numai de judecată, nicidecum de un verdict. Este un proces etern, fără de limite cu martori antinomici, dar justificați fiecare, ba, încă, motivîndu-se reciproc. Mărturiile sînt totalmente subiective, da, nici faptele în sine nu pot legitima ceva mai mult decît condamnări partiale. Și comutabile. Acuzatorii pot lesne să devină inculpați. Vinovații se pot absolvi prin chiar procesu intentat judecătorilor. Capetele de acuzare se pot metamorfoza în pledoarii de apărare. Și — lucrul capital — nimeni nu mai este în stare a disocia între fond și fapte, între actul în sine și jocul conjuncturilor. Cît a selectat epoca din oameni și cît au fost aceștia apți să vină în întîmpinarea ei ocii — iată dilema. Tot ce putem, și avem dreptul, să facem acum este să acceptăm totalitatea fenomenului, să-i înțelegem mecanismele, demontînd și remontînd carcasele, însă orice verdict este fals. La 1940, el era posibil, dintr-un punct sau altul de vedere. Între 1950 și 1990, s-au dat prea multe verdicte, spre a putea face o sumă rezonabilă, totul desfășurîndu-se pro domo, de la H. Sima la N. Gogoneață, de la Nagy-Talavera și Ghiță Ionescu, la Eugen Weber și L. Pătrășcanu, de la A. Vîntu și Z. Barbu, la Z. Ornea și Gh. Rădulescu. Dar la 1990, verdictul este cu neputință. Dosarul rămîne deschis, cu sentința infinit amînată.

În eșență, dincolo, deci, de stufozitatea filelor sale, dosarul Generației este (să nu ne sperie grandoarea cuvîntului) o tragedie. Tragedia cumplită a trei sfertu i din doxa și elanurile constructive ale României Mari, toi mai mică odată cu ascensiunea ei. O tragedie nescatită de penibil, cruzime și orbire punitivă, dar nici de măreție, demnitate, sinceritate și patos edificator. Sublimă și jalnică, hîdă și christică, de Daumier, Grünewald, Jiquidi și El Greco la un loc. Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generații în numele sîngerosului eșec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluționeze păcatele ei în numele valorii spirituale. Nu se poate conchide asupra pluripatologiei și nici a angelismului ei martirial. Crimele făcute în numele, dar mai ales pe seama acestei generații teribile, care-a ucis prin extremiști, fiindu-i apoi decimată floarea

intelectuală. au determinat şi au suportat succesiv prigoana regalo-liberală, pentru a se scurge lamentabil în sălbăticia Rebeliunii. Faptele nu pot fi judecate în sine SAU circumstanţiat, ci numai prin cumularea celor două maniere. Orice text trebuie neapărat preluat, în prima instanţă, ca atare, apoi asociat contextului şi disociat de subtextul său. A opta în favoarea uneia sau a alteia din aceste operaţii este o malformare, o rea credinţă. După cum nimeni nu are dreptul de a pune semnul egal între Cioran şi Ilie Gîrneaţă, între Eliade şi Belimace, între dispariţia lui Haig Acterian şi moartea lui Mircea Vulcănescu, ori a lui Dragoş Protopopescu, ş.a.m.d. Nimic nu este monocolor şi monovalent aici, totul evoluează prin întrepătrunderi. Partea nu dă seamă de întreg şi nici întregul nu luminează întotdeauna esenţa părţilor.

Între cele două paranteze, la fel de sîngeroase, ale deceniului patru — Hitler şi Stalin, s-au derulat eşecul stîngii şi eşecul dreptei. Cine are curajul să ridice piatra şi cine mai poate fi Mesia — arbitru? Unii au dat Auschwitzul, alţii Gulagul. La mijloc, printre milioanele de victime, intelectualii, prinţii-cobai. Cît şi cum poate fi condamnat cuprinsul dintre paranteze, cînd parantezele însele depăşesc în bestialitate orice fiară apocaliptică? Iar, în România, ce verdict unic se poate „acorda" acestei pluralităţi alienante? Iorga de la 1906 şi de la 1940, A. C. Cuza înainte şi după 1918, Nae Ionescu din 1928 şi cel din 1937, basarabenii şi macedonenii, Moţa şi Marin de după *Moţa şi Marin, legiunea sub Codreanu şi legiunea sub Horia Sima, prefectul Manciu şi asasinarea lui Stelescu, patetismul „Schimbării la faţă a României" şi subtextele „Ifigeniei" lui Eliade în viziunea lui Mihail Sebastian. „Itinerarul spiritual" şi „Cărticica şefului de cuib", manevrele regale de folosire, prin şantaj, a spectrului legionar vizavi de partidele istorice, V. Pârvan şi N. Crainic, şocul mondial de la 1917 şi cel început după 1933, evoluţia celulelor bolşevice în cuiburile organizate de fiul lui Ion Codreanu, a reţelelor legate de Rakovski, paralel cu agentura nazistă şi subminarea amîndoura de către englezi. „Roza vînturilor" şi P. Şeicaru, mariajele Hitler—Staliu şi Maniu—Codreanu, alăturî de „Criterion" şi „Bluze albastre", de comuniştii şi legionarii recrutaţi şi implantaţi*

de Siguranță, efectele proceselor sovietice de după asasinarea lui Kirov și procesiunile de după cvasi-asasinarea lui Moța și Marin. Domiciliul forțat al lui Nae Ionescu, al lui Antonescu și rolul generalului Condeescu în eliberarea lui Eliade. Moartea lui I. G. Duca și politica lui Argetoianu, drumul lui Sebastian de la „Cum am devenit huligan", pînă la roțile camionului ucigător din 1945, speriat de „intelligence service". Drumul lui Polihroniade, P. Manoliu, Anton Golopenția și geniul financiar al lui M. Vulcănescu, masoneria lui Ralea și specializarea-n kabbală a lui Nae Ionescu, jocurile de șah ale lui Urdăreanu, sub Ochiul lui Eugen Cristescu și mîna lui Gavrilă Marinescu, necrologul lui Al. Sahia scris de C. Noica, vecinătatea lui Belu Silber cu primii „criterioniști", figura lui D. Gusti, cenzura antonesciană, Eugen Ionescu și G. Macovescu, monocromia lui Dan Botta și policromia lui P. Pandrea, disocierea lui Vulcănescu & comp. de gândirismul lui Crainic, etc. etc. — sînt alcătuiri pluricefale demne de visele cu moștri ale evului mediu, care sfidează orice arsenal și cu care nu pot rivaliza decît urmașele lor, de la Piteștiul lui Nicholski încoace, cu destine gen Caraion, Ivasiuc sau Caravia, cu tot prăpădul instaurat după aceea. Cine mai poate să ridice, așadar, piatra, pentru a da — în cine?

Cine, după toate acestea, mai poate încerca UN verdict, într-o lume guvernală, azi, ca și ieri, de tratatele secrete, de manevrările din culise, de serviciile secrete, de imperiile financiare și de geopolitica amețitoare și atotnepăsătoare? A „recupera" dreapta și stînga de ieri, pentru actuala ... legare de mîini?! Sau, mai degrabă, a înțelege din destinul lor ce poate să aștepte spiritul de azi de la mulțimea tentaculelor, atît de avide să-l înghită! La toate acestea trebuie să ne gîndim, căptușindu-ne sensibilitatea și fervorile cu cămașa de beton a lucidității. Nu încrimare și nu absolvire. Ci, efectiv, înțelegerea faptelor în adecvare nu atît cu idealurile noastre, cît cu toate realitățile lor, ale celor de atunci, în contextul lor subiectiv și obiectiv, cu discernămînt și rigoare nonpartizană. Dacă, pe de o parte, tînăra generație de astăzi va refuza lecția sinuciderii politice a celorlalți, onorîndu-și de bunăvoie strengul și repetîndu-i erorile și dacă

Puterea se va folosi din nou de ambiguitatea idealismelor pentru ultrapragmaticele ei scopuri, aceasta nu ar fi decît o fatalitate în plus.

„Je croyais qu'être quelque chose, *c'était assumer totalement une attitude, et donc se refuser à la disponibilité, aux pirouettes, au renouvellement perpétuel. Se forger un monde à soi, un absolu borné, et s'y cramponer de toutes ses forces, m'apparaissait comme le devoir primordial d'un esprit. C'était l'idée d'engagemcnt, si on veut, mais qui aurait eu la vie intérieure comme unique objet, un engagement à l'égard de soi-même et non d'autrui." (E. M. Cioran,* Les débuts d'une amitié, loc. cit.).

„Dans ma jeunesse, ce qui n'était pas intense *me semblait nul." (E. M. Cioran,* Entretien a Tübingen, *interviu din 5 iunie, 1984, reprodus în Mariana Şora,* Cioran jadis et naguère, *L'Herne, 1988).*

„Crescută în vremi anormale şi plăsmuită în tensiunea acestor vremi, generaţia noastră nu e făcută pe măsura vremilor normale. E în ea ceva neisprăvit, ceva care nu se potriveşte rotunjimei şi măsurii (...) Nu se simte la largul ei decît în tensiune". (Mircea Vulcănescu, Tendinţele tinerei generaţii, *1934).*

Atunci cînd se vorbeşte despre „trăirismul" generaţiei '27, se face, de obicei, o forţare în distribuirea accentului temporal. Înainte de a fi o generaţie interbelică, *aceasta este una POST-belică. Prefixul e departe de-a fi nesemnificativ Continuitatea, cu specificul şi selecţiile ei, trebuie raportată întîi de toate la ruptura iniţială. În măsura în care autenticismul noii sensibilităţi se simţea aureolat de misia apostolică în cultură, el se întemeia pe asumarea românismului şi pe explozia eului, ca şanse esenţiale de recuperare/refacere a Ideii naţionale. Cultul* auto-*expresivităţii ca supremă garanţie etno-creatoare.*

Intrată în istorie după un cataclism şi prevăzînd cu înfiorare un altul, propulsată de entuziasmul enorm al Unirii, tînăra generaţie este obsedată de perspectiva eşecului. De aici, foamea de experienţe, afirmarea paroxistică a personalităţii şi activismul flagelant, de „trezire" a leneviei barbar-levantine. O generaţie, spune Mircea Vulcănescu, în confe-

rința prezentată la Uniunea Intelectualilor Români din 1934, „se naște din întîlnirea în timp a unui grup de oameni de aceeași vîrstă, cu un eveniment istoric oarecare, dătător de seamă pentru formațiunea lui". Și: „oricît ar părea de tragic și de paradoxal acest lucru, trebuie să constatăm că perspectiva unui război e dintre acelea care dau tineretului de azi o oarecare nostalgie în viață". Intensitatea de care vorbea Cioran în interviul din care am citat mai sus însemna experimentarea avidă — în egală măsură — a concretului cel mai crud, a livrescului în sensul cel mai larg și a trăirii mistice, o triplă condiție ce adora autenticitatea, confesivul absolut, „voința de a fi așa cum ești", sau de „a deveni ceea ce ești", alături de foamea de totalitate. De tensiunea dramatică a viețuirii ideilor, de tragismul panliric și pancrizist, ce postula supremația negației, a agoniei (pesimismul eroic, resemnarea istorică, stoicismul) dar și a disperării hiperactive.

Locuindu-și paradoxurile cu o fervoare unică în cultura română, generația tînără a deceniului trei ridică eșecul la rangul faptei, consacră disperarea ca forță motrice a creației, suferința ca eliberare purificatoare, tatuează socialul cu semnele eului în continuă expansiune, își suplinește absența „experienței de viață" cu un noian de lecturi, lecturi trăite *cu abundentă vitalitate și se desfoliază extatic, într-o orizontalitate absorbantă (v. Eliade, Vulcănescu, Țuțea) sau traversîndu-și interioritatea de infern (Cioran) convinsă fanatic de faptul că ea începe și sfîrșește (adică nimbează) românismul. O generație venită după un măcel* colectiv, *postulînd, în consecință, supremația individualității, a experienței unice și irevocabile. Ea știe că „politica trivializează totul" (M. Vulcănescu), că „spiritualul e marfă fără căutare", este obsedată de „ratare, de prăbușirea lăuntrică", este exasperată de anulare a eticului în politicianism, de lenea, nepăsarea și corupția dîmboviteană și clamează, deci, „schimbarea la față a României". „Tinerețea noastră nu trebuie să se sfîrșească în zbucium mărunt, în mediocre preocupări. Suntem datori* să construim — *și aceasta nu se împlinește cu simple discursuri sau simple articole de ziare (...) E un adevăr istoric faptul renașterii spirituale a unui popor după o criză puternică. Se petrece atunci o iluminare, o dezlăn-*

fuire de bucurii creatoare, o schimbare de viziune. Or, românismul a suferit acum zece ani cea mai cumplită criză din cîte aminteşte istoria lui de la 1848 încoace. Rodul cel dintîi al acestui fenomen — suntem noi" (Mircea Eliade, O generaţie, *în* Cuvîntul studenţesc, *an IV, nr. 2/4, oct. 1927).*

Cuvîntul-cheie: spiritualitate, termen măcinat, în timp, de inflaţie şi, mai ales, de lamentabila ascensiune înregistrată în cuprinsul sloganurilor legionare. Pentru a potrivi cît mai exact şi fără alte expozeuri parazitare locul ocupat de Cioran în contextul generaţiei, e suficient, credem, pentru cadrul de faţă, să rezumăm articolul „de dicţionar" Spiritualitate, *publicat de M. Vulcănescu în nr. 1/15 oct. 1934 al revistei* Criterion.

Forjat în entuziasmul dramatic al anilor 1925—29, „omul nou", „viu şi autentic" al Generaţiei exaltă „trăirea intensă a clipei indiferent de valoarea calitativă a conţinutului sufletesc trăit, adică în activitate, frămîntare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; şi pentru aceasta: sinceritate, depăşire, neconlenită aspiraţie la integralitate". Liniile „Itinerarului spiritual" al „şefului generaţiei" se desluşesc repede. O primă direcţie, deci, cuprinde imediatismul, activismul, psihologismul, alegîndu-şi repere în Fichte, Schelling, Nietzsche, Amiel, Bergson, Dostoievski, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Chestov, Maritain. A doua, cuprinzînd umanismul goethean, naţionalismul şi marxismul, vizează „trăirea cu sens, trăirea pentru un ideal, pentru o valoare", în linia J. Benda, Berdiaev, Dilthey, Gandhi, Hartmann, Kautsky, Keyserling, Klages, Lenin, Masaryk, Maurras, Mussolini, Ortega, Rathenau, Spengler, Tagore, Unamuno, Valéry. În fine — „trăirea în universalitatea absolută", în „Duhul Sfînt: asceză şi viaţă mistică", etalînd virtuţile religici dintotdeauna, pînă la Tereza de Avila şi Thomas a Kempis, inclusiv Blondel, Bloy, Maritain, Barth, Paul Tillich şi R. Otto.

*Contextul Generaţiei, spune Vulcănescu, a început cu Pârvan (*Problema salvării *şi* Drama antică, *1919, 1920) şi Nae Ionescu (*Filosofia Dumnezeirii, *1920—21,* Realitatea vieţii sufleteşti, *1921—22 şi* Filosofia religiei, *1923—29), a fost jalonat de conferinţele „Ideii europene", de cele*

de la „Poesis", „A.S.C.R.", „Forum" și „Criterion" și împarte climatul spiritual în două tabere publicistice. De-o parte, „Gândirea", „Ideea europeană", „Ideea creștină", „Vremea", „Viața literară", „Tiparnița literară", „Acțiune și reacțiune", „Floarea de foc", „Discobolul", „Bold", etc., de cealaltă „Universul literar", „Viața românească", „Sburătorul", „Kalende", „Adevărul literar", „Capricorn" „Convorbiri literare", „Stînga", „Cuvîntul liber", etc. Noua inteligență traversează „un moment spiritual" (1925—1929) și unul „nespiritual" (1930—1932). Atacul de la „Kalende" a arătat că „identitatea de generație nu implică o identitate de poziție spirituală". Un spirit ortodox îi are ca lideri pe Nae Ionescu și N. Crainic și îi cuprinde pe Paul Costin Deleanu, G. Racoveanu, P. Sterian, S. Tudor și M. Vulcănescu. Spiritualitatea, în accepția larg-culturală a cuvîntului, are, după Vulcănescu, o direcție marxistă (Ralea, Călinescu, Pandrea, N. Tatu, A Adania, Șt. Beldie, Anton Dumitrescu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, Al. Sahia, A. Șerbulescu/Silber), una de naționalism integral și politic (Iorga, A. C. Cuza, Codreanu, Goga, Manoilescu, Șeicaru, alături de D. C. Amzăr, V. Băncilă, E. Bernea, Al. Dima, A. Golopenția, M. Polihroniade, N. Roșu) și una animată de idealul cultural neoclasic (Dan Botta, I. Cantacuzino, Comarnescu, M. Sebastian, Noica, Vianu, Camil Petrescu, ca și Blaga și Șt. Meeescu).

În sfîrșit, mai există și cei situați între „căutarea unei spiritualități noi, revoluționare (de tip interior și cultural, dar cu vădite predilecții interioare), simultan opusă intransigenței dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naționaliste și caracterului rotund și definit al neoclasicismului". Exponenții acestei direcții sînt „în plină criză spirituală și revizuire de valori". Ei formează „spiritualitatea agonică" și „luciditatea, negația și tragicul unei îndoieli care se vrea depășită în recunoașterea unui om nou, care încă nu se arată". Aici, pe lîngă Eugen Ionescu, P. Manoliu, M. Ilovici și I. Dobridor, este plasat Emil Cioran de către M. Vulcănescu.[1]

---

[1] Peste cîteva săptămîni (*Criterion*, nr. 3—4/15 nov. 1934). M. Vulcănescu publică un articol „de dicționar", *Generație*, unde „generația tînără", a celor de 25—35 de ani (caracterizată prin: sete de experiență/aventură;

*Toată generația '27 s-a dezvoltat sub semnul excesului. Un exces cu, desigur, părțile sale benefice și malefice. Nu se putea altfel, totul a decurs ca o fatalitate. Acumulate subteran în deceniul trei, contradicțiile au izbucnit în următorul, vărsîndu-se în delta „primitoare" a războiului, a dictaturilor, a diktatului vienez, a Ialtei, a lui „vă ordon, treceți Nistrul" și a lui 1944—47. Revoluția sovietelor a generat, în contrapartidă, fascismul italian și hitlerismul. Avîntul stîngii românești, al internaționalismului, a trezit reacția naționalismului, „fondată", deja, violent în manifestațiile studențești din martie 1906, doctrinar înfierbîntate de Iorga și, apoi, sîngeros alimentate de Cuza, Codreanu, Sima. Democratismul e resimțit ca falimentar, pulverizant de energii, comunismul ca infiltrat alogenic. Tineretul negrelor cămăși mussoliniene, uriașul elan creator, arhidisciplinatul fanatism declanșat odată cu „Hitler—Jugend", freamătul noilor promoții de a înlocui cu exces de vigoare excesul de burghezism (vezi „masculinitatea" papiniană, trecută în eliadesca „apologie a virilității", voința nietzscheeană și dostoievskianismul ipostaziate de Cioran, ș.a.m.d.), de liberalismul repliat în conservatism, nerăbdarea afirmării agresive a „omului nou", care blama „feminitatea" decadentă a Franței (în „așteptarea" masculinității pangermane) și „perfidia" britanică, rusofobia românească și anticomunismul său (v. reacțiile față de relațiile Titulescu—Litvinov) — au fost doar cîteva din datele istorice care au făcut ca nucleele implozive ale generației din 1925—30 să devină explozive după 1935—37". Era de așteptat ca, după momentul orgiastic, individualist, metafizic din 1927 să urmeze un moment civil și politic", scria Eliade în 1935 (*Mitul generației, în Vremea,

---

autenticitate, „voința de a fi așa cum ești"; spiritualitate, „nevoie de absolut"; tensiunea dramatică, tragismul, criza, ipostaziate în negativism, agonie, pesimism eroic, disperare) se arată a fi „îmbibată de misticism orientalizant german postbelic, de misticismu rus din emigrație, de maurrasism, neotomism, comunism rus și marxism german, ca și de fascismul italian și național-socialismul german. Generația urmează „premergătorilor" de după 1821, pașoptiștilor, junimiștilor, generației sociale și antijunimiste de la 1907 (Iorga, Cuza, Stere), „generației de foc" a Unirii și „Gândirii". Opiniile lui M. Vulcănescu succed marii dezbateri generaționaliste din perioada 1927—28, ca și celei din 1930—33; ele vor trebui să formeze, cît de curînd, materia unui volum de analiză profundă.

4 aug.) Totul avea să se întîmple ca în definiția camusiană a tragediei, toată lumea are partea ei de dreptate.

Sigur că, gîndindu-ne la tristul aport al generației în perioada 1937—44, astăzi îi dăm dreptate acelui M. Manoilescu din 1934, care, răspunzîndu-i lui M. Vulcănescu, afirma „bătrînește": „Noi credem că putem prin rațiune și prin organizare să schimbăm fața societății". Numai că, atunci, tînăra generație simțea că nu mai are timp, se sufoca în absența marilor confruntări, iar imaginea socială, cu falimentul moral și economic al tuturor formelor de organizare politică, avea să dea cîștig de cauză utopiilor extremiste.

Dar , să revenim la Cioran.

Dacă generația s-a dezvoltat în exces, Cioran a fost un exces în excesul acesteia, dacă se poate spune așa. Cioran e singurul la care întîlnirea cului cu Zeit-geist-ul a fost perfectă, ca o „înșurupare în Maelström", spre a prelua o sintagmă barbiană. „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermatice, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre". Pe culmile disperării *nu conține nici un citat, lucru foarte rar la un debut în eseistică. Este, ca toată opera lui Cioran, un exorcism, din care mulți s-au grăbit să ia doar manifestul, cu specificul emiterii acestuia, nu și statura emitentului ca atare. Cartea spune în aceeași măsură totul și nimic despre autor, așa cum ar face-o jurnalul unui tînăr de 20—23 de ani, tinerețe solitară și vindicativă, sadică din mazochism, generoasă din savori narcisiace și limitativă tocmai din elanul delimitării. Jubilație neagră, extaz negativ, pe cît de monomaniac, pe atîta de egofob. Cioran, aici, se adoră urîndu-se, ne detestă iubindu-ne cu disperare și se disprețuiește... idolatrizîndu-se. A fi bolnav înseamnă, spune el, a trăi „vrînd nevrînd pe culmi. Dar culmile nu indică neapărat înălțimi, ci și prăpăstii, adîncimi. A trăi în culmile disperării este a atinge cele mai groaznice abisuri. Nu există decît culmi abisale. Și numai în asemenea prăbușiri atingi culmile". „A fi plin de tine însuți, nu în sens de orgoliu, ci de bogăție, a fi chinuit de o infinitate internă și de o tensiune extremă înseamnă a trăi cu atîta intensitate încît simți cum mori din cauza vieții." „Simt cum trosnește viața*

în mine de prea multă intensitate, dar şi cum trosneşte de prea mult dezechilibru".

E tradiţia eului romantic, a mal-aimé-ilor trecuţi prin Werther, Rousseau, Sénancour, muiată în Silezius şi Böhme, a soarelui negru nervalian, a „heautontimoroumenos"-ului baudelairian, a absintului dintr-o „saison en enfer", mulat pe tragicul simţământului unamunian şi pe mantia neagră a Odei eminesciene. Eliade experimenta de dragul trăirilor culturale, în vreme ce, la Cioran, experienţa (Erlebnisul, nu ?) se lasă pradă în unghiul mort al tirului fără de ţintă. „Iremediabilul agoniei se experimentează în propria fiinţă a individului, cu suferinţe şi încordări infinite." Eul de „pe culmile disperării" suferă de nostagia (de absenţa) Visului, iar spaţiul depopulat de himere se umple cu disperare. Desdichado-ul se vrea wagnerian, dar nu se poate rupe de hamletism. Monologul debutului lui Cioran face din întregul univers un craniu al lui Yorick, dar alungă actorii din scenă, aşa cum Pascal vedea sufletul „jettée" în corp şi refuză orice pariu în numele prostituării Jocului.

Un exces în exces, aşadar şi o diabolic de perfectă întîlnire a eului cu timpul său. Toţi ceilalţi aveau refugii, Cioran — nici unul. Eliade evada zilnic în religii, alchimii şi gido-huxley-lawrence-papinisme. Ionescu evada-n estetic, în rupturile copilăriei şi, de fapt, avea fobia (mîntuitoare) la rinocerită. Vulcănescu „locuia" în medievalităţi de agapé sau în liberalismul financiar de profesie. Noica se retrăgea în discipolat paideic, jucăuş „frate şi fiu risipitor", refugiat în socratism şi logică, Manoliu în mistică, Polihroniade în „mişcare", etc. Cioran, însă, era captiv irecuperabil în „Sturm und Drang"-ul disperării de românitate. Absolutismul viziunii, străin de butaforia gândirismului, fanatiza discursul şi — cum tot ce făcea era-n exces şi în afirmarea paradoxală a lui Ceva prin contrariul său — patriotismul suna a denigrare şi leznaţiune, sinceritatea a blasfemie, atragă. Cel mult, să fascineze, mai mult de la distanţă. tată principal de multă lume, nu era nicidecum făcută să violen a denudării doctrinare, unică în felul ei, deşi acceptat şi de înţeles chiar de către cei cîţiva apropiaţi, iar patosul a nebunie, credinţa a fanatism. Era greu de accep-

În probleme fierbinți ale Generației, opțiunea fermă se impune din capul locului: se preferă cercetarea de la *rebeliunea legionară* înapoi, *astfel încît totul devine condamnabil? sau se urmărește firescul cronologiei și, atunci, fiecare element își recapătă circumstanțele obiective? Înclinăm către a doua variantă. Strigătul din* Pe culmile disperării, *ca și publicistica de dinaintea și de după acest debut editorial este cu totul altceva decît asasinarea lui I. G. Duca sau a lui Iorga și foarte departe de disciplinările din „Cranii de lemn". Nu acestei cărți i se poate imputa sloganul „sfintei morți legionare", după cum nu „Itinerarul spiritual" a provocat atîrnarea de trupuri în cîrligele Abatorului. Nu această carte e responsabilă de trecerea Nistrului sau de echipele morții, după cum nu Ifigenia lui Eliade l-a împușcat pe Lucrețiu Pătrășcanu. Agonia din paginile lui Cioran și impetuozitatea virulenței sale sînt un cîntec de leagăn față de consecințele pactului Molotov—Ribbentrop și o sublimă suavitate față de ce a făcut securitatea comunistă în România anilor '50. Tot așa, nu Siegfried-ul wagnerian și nu supraomul lui Nietzsche l-au susținut electoral, diplomatic și militar pe Hitler, după cum nu „Ideea românească" a cerut retrocedarea Basarabiei la ruși, ci ziarul „Scînteia"... Există, desigur, ligamente, mai solide, sau mai firave între toate acestea, dar nu tonul vehement al dogmei totalitare este nimerit analizei, ci senina chibzuință a examenului faptic! Căci — spre a da un singur exemplu — una este să observi, cum face N. Gogoneață, că „nota dominantă a trăirismului lui Cioran este negativismul total, care proclamă drept principiu anularea tuturor valorilor umane și aruncarea în aer a întregii lumi" (ceea ce denotă o flagrantă nepricepere a metafizicii) și cu totul altceva să exalți exclusiv anatema, extrapolînd lucrurile pînă la totala lor deformare: „Sub masca respingerii mediocrității, a existenței larvare — scrie N. Gogoneață — se ascunde practic o atitudine agresivă, periculoasă, îndreptată împotriva ființei umane, a umanității însăși, și care a deschis calea arbitrarului politic fascist". Voit confuză, afirmația încurcă definitiv planurile și unilateralizează, spre a putea exacerba contrasensul. Și încă: „Starea de totală decrepitudine a forțelor sociale speriate de dezvoltarea implacabilă a istoriei contemporane nu-și putea*

găsi o expresie mai adecvată decît în filozofia lui Cioran. Trăirismul oglindește prin ideologia sa spaima cercurilor imperialiste extremiste...", etc. Modelul dogmatic, deci, același care funcționa în cazul comentariilor eminesciene ale unui N. Moraru, unde „sufletul pesimist nu aparține structurii organice a poetului, ci este cauzat de împrejurările concrete, istorice, în care creează".

Toată publicistica lui Cioran din deceniul patru, neinclusă în cele cinci volume tipărite pînă la plecarea din România, se edifică în jurul a două axe: Pe culmile disperării și Schimbarea la față a României. Infernul eului și infernul etniei. Răul interior și răul exterior. Pentru Cioran, avid de experiențe definitive, România este cămașa lui Nessus. O îmbracă furibund, cu voluptate exasperată, iar strigătul („je pensais à l'époque que toute idée devait s'incarner ou se muer en cri") își amestecă, sau își uită, pur și simplu, cauza. Ca Iov: suferă de el însuși, sau suferă de Dumnezeu. Mai mult: paradoxul eului cioranian (unul dintre atîteal) face ca un temperament pantocratic, de Iahveh răzbunător și crud-legiuitor, să se manifeste christic, „acceptînd" precum Iov, dar anatemizînd apocaliptic. Voința de construcție coincide cu elanul dezagregant, dar disolutivul... coagulează și edifică.

„Mystique à l'état sauvage" — cunoscuta formulă claudeliană pentru Rimbaud: Cioran, „en bon ange déchu", e un Dan-Dionis eminescian, căzut din Dumnezeu după teribila întrebare. Demonia lui, blasfemiile devin psalmi întorși. Negația religioasă propulsează mistic afirmativul, iar extazul negru, lautréamontesc, ca și beția senzorială de tip carmelit consacră la puterea a doua. E ceva de mistică medievală germană aici, cu păcatul, patima, tăgada, îndoiala și negația ca vectori către dumnezeire. In acest sens, avea deplină dreptate Cioran să spună despre Cartea amăgirilor că este singura carte cu adevărat creștină în epocă. Erezia devine suprem imn de slavă, ca și în cazul demoniei dostoievskiene. Același lucru se petrece cu România lui Cioran. Hula nesfîrșită, imprecația flagelatoare, vituperările crîncene la adresa etniei cărnii în putrezire — acordă profetismului nu doar „naturalul" impuls apocaliptic, dar și frenezia reveriei aurorale. Ceea ce se venerează cu adevărat se urăște

pătimaș. „Nu este mare lucru a iubi România din instinct", spune Cioran. „Dar să o iubești după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Și cine n-a disperat de destinul României niciodată acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme și acela nu va fi angajat niciînd profetic în destinul acestei țări".

Dacă n-ar fi existat România, opera lui Cioran ar fi fost analizată cu acea savoare tulbure și misterioasă cu care ne apropiem de infinitele ezitări ale logodnei kierkegaardiene, cu acel gust aparte cu care traversăm labirintul kafkian și abisul dostoievskian, sau patetismul nietzscheean. Am fi trecut totul prin Marc Aurelius, Pascal, Montaigne, Alain, Chamfort și Tereza, iar splendoarea stilistică ar fi exaltat pur și simplu lectura, oculînd cu grație și savoare Nihilul atotpulverizant al postulatelor. Dar, așa, România există și, mai ales, a existat cu disperare pentru Cioran în deceniul patru, într-un mod sinucigaș-ideologic, am zice.

Cunoscătorul adevărat al operei lui Cioran nu va fi șocat prea mult de lectura textelor cuprinse în paginile prezentului volum. Cît despre stilul lor, e de ajuns a-l cita pe Mircea Eliade: „Îl cunoșteam foarte bine pe Cioran. Eram deja prieteni în România, în anii 1933—1938, și m-am bucurat cînd l-am regăsit aici, la Paris. Îl admiram pe Cioran de la primele sale articole publicate în 1932, cînd abia împlinise douăzeci și unu de ani. Îl citise deja pe Hegel și pe Nietzsche, citise misticii germani și pe Asvagosha. Pe lîngă aceasta, își însușise, de foarte tînăr, o uimitoare măiestrie literară. Scria la fel de bine eseuri filozofice și pamflete de o vigoare extraordinară: putea fi comparat cu autorii unor apocalipse și cu cei mai renumiți pamfletari politici. Prima sa carte în limba română, Pe culmile disperării, *era pasionantă ca un roman, și totodată melancolică și teribilă, deprimantă și plină de exaltare. Cioran scria atît de bine românește, încît era de neînchipuit că într-o zi va da dovadă de aceeași perfecțiune literară în franceză, cred că exemplul său este unic."* (Încercarea labirintului, *trad. rom. Doina Cornea, 1990, p. 86).*

Legăturile tuturor eseurilor de aici cu ideile și atmosfera din Pe culmile disperării, Cartea amăgirilor, Lacrimi și sfinți, Schimbarea la față a României *și* Amurgul gîndu-

rilor *sînt lesne vizibile. De bună seamă, oricînd se pot face trimiteri la unul sau atul din volumele „bibliografiei franceze", a reorganizarea din* Précis de décomposition, *la cutare eseu din* Histoire et utopie, *la* Sylogismes de l'amertume, Ecartèlement, Aveux et anathèmes *sau* Exercices d'admiration, *ca şi la profunzimile metafizice din* La chute dans le temps *şi* Le mauvais démiurge.

Exaltarea, tensiunea, „avîntul spre iraţionalistate" (v. Reflexiuni asupra mizeriei, *interesant de situat în descendenţa capitolului pascalian „la misère de l'homme", ca şi textul* Cultura şi viaţa*), într-un timp dominat de „maximalismul şi absolutismul lui Kierkegaard, contradicţiile dureroase ale lui Dostoievski şi dionysismul paroxistic al lui Nietzsche"* (Formele perimate).

Intuitivul, „exaltarea fondului subiectiv de viaţă", definirea istoriei ca „viaţă scoasă din planul iraţionalităţii, fără însă s-o fi depăşit complet" (Sistem de viaţă), *paradoxul moralei ce nu mai poate vieţui „decît acolo unde viaţa încetează"* (Cele două morale), *pasionalitatea cu[illegible]şterii* (Tentaţia politicului şi a jertfei).

„Apologia şi exaltarea mobilităţii şi a primitivităţii, tragicul provenit din atomizarea relaţiilor umane, de compensat prin eticul problematicii", „îndrumarea înspre stoicism şi înspre o concepţie tragică a existenţei" (Sensul culturii contemporane), *agonia cocretului şi disperarea jubilativă* (Timp şi relativism). *Mistica suferinţei* (Iraţionalul în viaţa), *„anxietatea şi învolburarea", „insatisfacţia continuă", „teama de lume"* şi *„groaza de viitor" într-o „cunoştiinţă anarhizată"* (Oskar Kokoschka).

„Imanenţa principiului demonic în viaţă", ca şi imanenţa morţii în existenţă (Revelaţiile durerii), *a destrămării fiinţei ca recuperare dureroasă a identităţii* (Despre adevărata agonie), „vidul interior", *„mistica vitalistă"* (Spre o altă morală sexuală), *„misoginia* (Păcatul vocii omeneşti), *mizantropia* (Nihilism şi natură), *gerontofobia* (Crima bătrînilor). *Înţelegerea existenţei ca perpetuă cădere revelatoare, a autoîmplinirii ca „realizare în eşec", a vieţii ca „autotortură" şi „voluptate satanică"* (Nae Ionescu şi drama lucidităţii), *necesitatea vitală a negaţiei* (Imperativul discontinuităţii).

Dar, venind în publicistica generației abia în 1932, după ce etapa purei spiritualități se consumase odată cu disputa în jurul „crinului negru", cedînd angajamentului politico-social și fiind, în plus, înzestrat cu maledicția unui temperament de ... colerică melancolie, Cioran face ca preceptul filosofic să devină indisociabil de concretul atitudinii sociale. Iar cînd „mistica vitalistă" întîlnește utopia „batalioanelor de asalt" într-un stat — Leviathan, ciocnirea este fatală. Și definitivă.

Cînd toate elementele citate mai sus, de religiozitate „à rebours", se izbesc de carcasa unui mecanism detonant, impactul nu poate fi decît zdrobitor. Așa a și fost!

„Curios, cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și naționalism reacționar", notează Cioran (Între conștiința europeană și cea națională). *Și continuă, autodefinindu-se indirect: „Înțeleg ca un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist: dar să fie conștient de acest paradox și să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei". Iniocmai dogma lui Cioran: a postula lipsa totală de sens, paralel cu devorarea fanatică a latențelor neîmplinite ale destinului național. Numindu-l pe Eminescu drept singura, suprema excepție care confirmă regulile expuse în* Schimbarea la față a României, *Cioran și-a revendicat reperul esențial. Cine n-ar recunoaște, în opera autorului* Căderii în lume, *sunta enimesciana:* Mortua est, Amiculuì F. I., Panorama deșertăciunilor, Scrisorile, O, stingă-se a vieții..., O, înțelepciune, ai aripi de ceară, Glossa, Oda (în metru antic), Rugăciunea unui dac, Ca o iăchie, Rugăciune?

„Pentru noi, românii, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decît prin națiune și să n-ai siguranța că națiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinilor românești. Și asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Cînd faci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsa de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au

fost totdeauna prea plini de ei înșiși. Și aceasta spune mult pentru devenirea unui neam". Cine va citi Schimbarea la față a României *împreună cu toate variantele* Mureșanului *eminescian va înțelege numaidecît sensul devastator al mesianismului cioranian din deceniul patru. „Petru Manoliu mi-a spus odată: În România se vor naște cei mai triști gînditori. Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeții. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-și găsească o compensație în neliniștea cîtorva"* (Mircea Eliade și dezmăgirile sale).

De aici, elogiul barbariei din Schimbarea la față, *urmînd pareă, acelei clamări unamuniene (să hispanizăm Europa să europenizăm Spania) și care astăzi sună atît de strident, strigăt copleșit de consecințele* sieg-heil-*ului și* heimat-*ului nazist, cu tot ce a însemnat afirmarea de tip arianic. De aici și duritatea, aproape insuportabilă, astăzi, a unui text precum* Împotriva oamenilor inteligenți: *„o cultură de extazuri, de nebunie și de vicium. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers și sublim, s-ar desfășura în cea mai splendidă cultură (...) Să lichidăm cu sentimentul francez al existenței, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puțin seducțiile luminii crepusculare (...) Nu aștept nimic de la inteligența română nească, fiindcă știu că orice surpriză este iluzorie. Dar voi izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenți de la noi pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenți au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenței nu". Nimic mai periculos decît a lua „à la lettre" aceste verdicte, fără a încerca să deslușim în ele disperarea exorcizantă a tînărului de atunci, înnebunit de apatia și vidul etic al „belferimii", al zecilor de „amploaiați, șefi, șefuleți, secretari și subsecretari", cum îi înșiruiau textele generaționiste din „Vremea" și „Cuvîntul". Desigur, trebuie s-o spunem, la limită, aceste imprecații vizează și inteligența de tip Paul Zarifopol, articolele lui Mircea Eliade, vreo patru, dedicate autorului de „idei gingașe" fiind revelatoare în acest sens. Dar, dincoace de limită, invectiva lui Cioran știa în ce lovește și avea dreptare, stupizenia inteligenței medii, corupte*

și mercantile fiind tot ce se putea mai străin idealurilor tineretului postbelic.

Împotriva oamenilor inteligenți *cra din 1933. Iar în 1935, în* Necesitatea radicalismului, *citim: „Trebuie aruncați la periferia vieții și a societății toți oamenii măsurați". „Un Kirilov înseamnă mai mult decît un gînditor fin care planează iresponsabil deasupra ideilor". E simptomatic faptul că, aproape întotdeauna, Cioran are dreptate, dar — numai în absolut. Iar, după atîta absolutism, ființa românească... Cel mai cumplit „demon" dostoievskian, așadar, campionul satanismului ca dumnezeire, al ereziei ca supremă credință, cel care visa „omul nou", caruia „îi va fi absolut indiferent dacă va trăi sau nu", indiferent la suferință și la frică, întorcîndu-se zidit la Zidtor — Kirilov | Cît „Juhrer"-ism era în Kirilov | Iar personajul „Demonilor" revine la Cioran (v.* Mircea Eliade și dezamăgirile sale*), faptul fiind plin de semnificații. Pentru că el, pur și simplu, leagă cele două forme perfecte de fanatism ale secolului XX, bolșevismul și nazismul. Absolutul crezului și fanatizarea trăirilor sale în mase aveau să-l fascineze pe tînarul Cioran, marcîndu-i prima și ultima rătăcire politică a vieții.*

Un Kirilov campat în genocidul stalinist și wotanicul „uber alles" hitlerist, localizat în inimile „de aramă" ale batalioanelor de asalt și în subsolurile N.K.V.D.-ului, în „soluția finală", ca și în ghețurile siberiene, în ghettoul varșovian, ca și la Katyn. Dar, la vremea lor de început, au fascinat în egală măsură. Sigur, azi e foarte ușor de incriminat totul. Pare că procesul nici n-ar mai trebui reluat. Numai că, văzute prin ochii unui singur om (și, încă, de 23—25 de ani), în stricta lor circumstanțiere, „întîmplările" care au desfigurat planeta decenii de-a rîndul, culpabilizînd guverne și națiuni întregi, reclamă o analiză adecvată. Fanatizarea bolșevică și cea nazistă („Rusia și Germania, aceste două mari fatalități ale Europei", spune Cioran) ca și teroarea, colosul torționar, enormitatea furiei concentraționare, cumplitul elan pogromic, toate inspirate și practicate de ele, sînt absolute. Nu i se poate reproșa unui om, obsedat de extirparea tuturor complexelor nației sale, șocul întîlnirii cu Münchenul hipnotizat de „mistica führerului". După cum, bolșevizarea unei părți însemnate din inteligheția

occidentală de pînă în anii '70, ca și hipnoza cvasi-generală generată de Hitler, sînt fenomene cărora li s-au acordat demult legitimele circumstanțe atenuante, — și în cazul lui Cioran „rătăcirea" trebuie să sfîrșească a mai reprezenta absolutul unei culpe relative. Și e nedrept că mulți oameni, care acceptă foarte normal aceste circumstanțe în cazul unor Gide, Sartre sau Istrati, ca și pentru Céline și ceilalți, i le refuză lui Cioran sau Eliade. Într-o lume care a asistat la înțelegerile dintre Hitler și Stalin, Stalin și Roosevelt, ca și la Hiroșima, incriminarea inversunată a unor erezii individuale este, orice am zice, o dovadă de rea credință. Circumstanțele atenuante nu exclud, firește, expunerea culpei, dar ele flexibilizează ireversibil rechizitoriul.

Citită astăzi, corespondența lui Cioran din Münchenul anului 1934 neurastenizează: „Meritul lui Hitler consistă în a fi răpit spiritul critic al unei națiuni. Nu poți dinamiza ceva, nu poți crea o efervescență decît în măsura în care răpești oamenilor libertatea distanței dintre tine și ei. Numai în capacitatea de seducție se revelează fecunditatea unei viziuni" (Hitler în conștiința germană, în Vremea, nr. 346/15 iul. 1934). Mai ales că tătucul walhalic tocmai își decapitase S.A.-urile, cu bunul prieten Röhm, cu tot. (De altfel, peste cîteva luni, Stalin avea să-i urmeze exemplul, aranjînd asasinarea lui Kirov, spre a putea declanșa orbitoarele demențe din '37). Dar: „Este iarăși adevărat — continuă Cioran — că dictaturile reprezintă crize ale spiritului. Orice dictatură marchează un gol în progresul istoric al culturii". Și totuși: „Hitler a turnat o pasiune de foc în luptele politice și a dinamizat cu un suflu mesianic un întreg domeniu de valori pe care raționalismul democratic le-a făcut doar plate și triviale. Cu toții avem nevoie de o mistică, fiindcă suntem cu toții sătui de atîtea adevăruri din care nu țîșnesc flăcări".

Apoi: „Un dictator n-are drept să înăbușe revolta celor flămînzi, dar este obligat să distrugă și să înăbușe revolta celor sătui", spune el referitor la recentele asasinate politice din Germania, pentru că și „revoluția rusă a fost cu atît mai creatoare cu cît victimele au stimulat pe bolșevici la un dinamism pe atît de intens pe cît de rece a fost imobilitatea în care moartea i-a fixat pe adversari și pe trădători." (Scri-

sori din Germania. Revolta sătuilor, *în* Vremea, *nr. 349/5 aug. 1934). Cioran vedea în Reich utopia unei Românii „schimbate la faţă", vindecată de complexe, de acnee, de abulie, dinamizată decisiv, disciplinată, plină de apetit creator, de regularitate, consecvenţă, eficacitate, etc. În faţa tînărului vizitator al Berlinului se deschidea filmul* posibil *al propriei ţări, ceea ce s-a întîmplat cu o mulţime de oameni din toate colţurile Europei, ca şi cu „mirajul leninist", de altfel. Ceea ce este monstruos astăzi, poate fi înţeles dacă acceptăm, fie şi pentru o clipă, să ne situăm la nivelul anului 1934. Şi* trebuie *s-o facem, nu neapărat de dragul Autorului, dar de dragul adevărului.*

*De la această perspectivă, se va ajunge la raţiunile admiraţiei pentru Italia mussoliniană: „Mussolini a înţeles de la început deficienţele poporului italian şi rolul lui periferic în lumea politică. Numai astfel se explică de ce a creat în Italia un delir de grandoare şi a insuflat artificial voinţa de putere" (*Este Italia o mare putere?, *în* Vremea, *nr. 439/31 mai 1936). Ca şi pentru Spania din '36: „Faptul că atît rebelii cît şi frontul popular se zbat de atîta vreme fără victorii sau înfrîngeri zdrobitoare dovedeşte că Spania este nehotărîtă în substanţa sa pentru o soluţie. Destinul Spaniei? O ţară incapabilă de democraţie şi care, urînd tirania, a cultivat totdeauna teroarea. Există în toţi spaniolii un amestec de naiv şi de straniu, care uneori e grotesc, alteori tragic. Indiscreţi şi patetici, ei seamănă cu ruşii, avînd plusul de şlefuială al catolicismului (...) Iubesc Spania pasionat, dar n-o pot lua în serios" (*Nearticulaţia istorică a Spaniei, *în* Vremea, *nr. 456/27 sept. 1936).*

Cunoscîndu-l bine pe autor, redactorii „Vremii" (bănuim că, în principal, C. A. Donescu, adeseori coleg de pagină) au intuit just marele risc al pledoariilor acestuia: riscul ca dezvoltarea arborescent-vitriolantă a demonstraţiei să deturneze sinceritatea, am zice sinucigaşă, a ideii, impulsul ei constructiv şi — nu în ultimul rînd — valabilitatea raţiunilor contestării. Iată, de pildă, chapeau-*ul redacţional la articolul* Dictatura şi problema tineretului: *„Articolul de mai jos al d-lui Emil Cioran nu este decît începutul unei lungi discuţii ce-şi va găsi adăpost în coloanele* Vremii *asupra vieţi şi atît de controversatei chestiuni „Dictatură sau demo-*

craţie" ? Oricît ar părea de aprig susţinător al dictaturii, d. Emil Cioran, în rîndurile de mai jos, face în fond un entuziast apel pentru o democraţie sinceră şi constructivă" (nr. 358/7 oct. 1934). Citäm, deci: „Că democraţia n-a reuşit şi nu va reuşi să realizeze o convergenţă a tinerimii, o încadrareorganică şi mesianică în destinul istoric al unei naţiuni, nu este, desigur, păcatul cel mai capital al democraţiei: el constituie, însă, un reproş, pe care nu trebuie să-l uităm niciodată în ura noastră împotriva unui sistem de care noi suntem legaţi doar exterior. Ce rol poate juca tinerimea şi ce destin poate avea ea, într-o instabilitate de regimuri, într-o discontinuitate de acţiune politică, reflectate, în plan moral, în cea mai condamnabilă labilitate a conţinuturilor de viaţă sufletească?".

Decupată din context, o atare axiomă: „Voinţa de realizare integrală a unei naţiuni şi voinţa ei de putere , nu în democraţie îşi află expresia"[1] înspăimîntă. Numai că disocierile nu lipsesc, iar noi nu avem dreptul să le ocolim, mai cu seamă că ele... inversează sensul axiomei: „...o dictatură ce nu este un dinamism nesfîrşit, o febră generală şi o tensiune continuă, este o tiranie, o formă abstractă de autoritate, o rigiditate exterioară. Dar pentru ca dictatura să fie un dinamism, o febră şi o tensiune, ea trebuie să fie expresia maselor, a unui flux anonim, o întruchipare a voinţei de convergenţă şi de putere a naţiunii". Este limpede confuzia, pavînd cu bune intenţii drumul spre infern.

*Pe de altă parte, Cioran ştie bine că: „dar cum dictatura începe prin o răsturnare, nu poate sfîrşi decît prin prăbuşire" (*În preajma dictaturii, *în* Vremea, *nr. 476/21 febr. 1937). Dar* timpul *arăta altfel, iar verdictul de atunci (în mod ciudat, cu certe şanse de actualizare) pe cît pare de subiectiv, pe atîta este expresia unei situaţii obiective: „Dintre toate valorile de care s-a legat omenirea, nici una nu se «uzează» mai repede ca libertatea. Senzaţia de neprielnicie devine dramatică. Şi astfel s-a născut la intelectualii vremii noastre o furie ciudată de supunere, o necesitate a orbirii, o voluptate a îngenuncherii.* Nimeni nu vrea să mai fie liber.

[1] V. şi *Vidul nostru colectiv*, în *Vremea*, nr 407/29 sept. 1935.

Aici trebuie căutată pasiunea pentru dreapta sau stînga" (Renunțarea la libertate, *în* Vremea, *nr. 480/21 mart. 1937).*

Marele mit cioranian, la acea dată: punerea în lucru a energiilor tinere și afirmarea României în lume. Pe lîngă accente de strivitoare injustiție („o noapte a Sfîntului Bartolomeu printre anumiți bătrîni e singura salvare", scrie el în Crima bătrînilor, Vremea, *nr. 492/20 iun. 1937), generate, în bună parte, de tendințele gerontocrate ale epocii (v. acuzația de pornografie la adresa lui Eliade și marele ei ecou în presă), întîlnim și elanuri revoltate, a căror disperată voință de „construcție socială" e greu de tăgăduit: „Oricît ar fi hitlerismul de criticabil și oricît ar fi de îngustă și de particularistă ideologia național-socialistă, faptul că în noua Germanie tinerimea este atît de strălucit organizată, că ea are o misiune atît de vitală și de activă în națiune și că prin el o întreagă generație a fost salvată din deznădejde, mă face să-i trec cu vederea atîtea și atîtea imposibilități teoretice. În definitiv, doctrina n-are mare importanță. Cînd aș vedea o tinerime comunistă tot atît de dinamizată cum e cea germană, de ce mi-aș stăpîni admirația? Ideile n-au mare valoare în sine". Cu o adăugire, ce stîrnește, azi, un surîs cd îngăduitoare resemnare: „singura posibilitate pentru ca România să nu fie o apariție efemeră este infiltrarea spiritului spartan într-o țară de șmecheri, de sceptici și de rescmnați"* Dcspre o altă Rcmânie. *în* Vremea, *nr. 376/17 febr. 1935). Alt surîs amar și circumspect îl provoacă astăzi concluziile unui text precum* Maglavitul și cealaltă România *(*Vremea, *nr. 408/6 oct. 1935).*

În ciuda maniheitei sale, Cioran nu refuză, la o adică, nuanțele. Am văzut distincția făcută între dictatură și tiranie, pledînd pentru suportul de mase al celei dintîi. O altă disociere, foarte importantă, o face între naționalismul politic *și cel* istoric. *După ce, în* Este Italia o mare putere? *recunoaște că „fascismul e prea mult politic și prea puțin mesianic", în* Mai multe feluri de naționaliști, *pornind de la același suprem reper — naționalismul eminescian — continuă: „În acești «ani hotărîtori», singurele probleme care trebuie să ne preocupe sînt problemele istorice: o Românie unită și puternică, exaltarea spiritului ofensiv, crearea unui*

om nou, a unui om cu destin. Un asemenea om nu are nimic de învățat de la naționalismul politic. El nu poate învăța decît de la un naționalism istoric, de la sufletul și voința de putere a cîtorva inspirați" (în Vremea, *5 iul. 1936).*

Pentru ca, în Conștiința politică a studentimii *(*Vremea, *nr. 463/15 nov. 1936) să atace, făcînd precizările cuvenite: „Destinul, lipsit de orice grandoare, al dlui A. C. Cuza nu-și găsește altă explicație decît în zvîrcolirile unui a-politic, al cărui fanatism, nedepășind antisemitismul, n-a putut deveni niciodată o fatalitate pentru România. Dacă n-am fi avut evrei, A. C. Cuza nu s-ar fi gîndit nici un moment la soarta ei" (a României, n.n.). „Antisemitismul este un singur aspect al naționalismului, și nu cel mai principal"*

Iată, deci, și nuanțele. Ele riscă să se piardă în caruselul vituperărilor, ceea ce, repetăm, nu e drept. Volumul de față, dincolo de evenimentul în sine, pe care-l reprezintă, este și o invitație la atît de necesarea examinare a Generației '27, cu „stînga" și „dreapta" ei. (Să nu uităm observația lui Raymond Aron, care deplîngea această viziune skizoidă, pe simplul și bunul motiv că ambele semisfere sînt cuprinse în aceeași calotă craniană...) Vom avea răbdarea, puterea, chizuința, seninătatea nepartizană și, în special, contextul adecvat *pentru a o face? Sau, din nou, „politicul" va deversa „mesianicul" în perfida lui simpatie pentru apocaliptic? „De cînd e lumea, oamenii au aspirat la libertate și s-au bucurat de cîte ori au pierdut-o", scria Cioran în 1937. Cine ridică mănușa?*

DAN C. MIHĂILESCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față marchează o premieră editorială, adunînd pentru prima oară în volum publicistica în limba română a lui Emil Cioran. Risipite pînă acum prin paginile revistelor și ale ziarelor interbelice, aceste scrieri erau greu abordabile, dacă nu chiar inaccesibile publicului larg, și nu întotdeauna comod de consultat de către specialiștii înșiși; cu această ocazie ele sînt introduse în circuitul cultural normal.

Ediția cuprinde o selecție de texte, însumînd, în principal, eseuri filosofice și literare, cărora li se adaugă cîteva cronici literare, dramatice, plastice, care întregesc imaginea autorului și a preocupărilor sale. Nu am reținut, firește, acele articole care, ulterior tipăririi în presă, au fost incluse în volumele publicate de Emil Cioran în România.

În vederea alcătuirii ediției, a fost parcurs un număr apreciabil de publicații ale vremii. În mare, lista lor coincide cu aceea a periodicelor consultate pentru întocmirea antologiei *Romanul românesc în interviuri* și consemnate în volumul I al acestei lucrări; de aceea, nu am considerat necesară o reluare aici a acestor titluri. Cum o investigație exhaustivă a presei interbelice este, practic, aproape imposibilă, amînării indefinite a publicării volumului de față, pe care ar fi reclamat-o o atare cercetare, i-am preferat riscul unor omenești și remediabile omisiuni.

Dată fiind unitatea de ton a scrierilor consemnate, am optat, în organizarea lor, pentru criteriul cronologic. Un argument în plus, în favoarea acestei decizii îl constituie faptul că, în cazul unui stilist — iar Emil Cioran reprezintă stilistul prin excelență — evoluția scrisului său ca scriitură, așadar independent de tematica abordată, este semnificativă în cel mai înalt grad. Iar prin dispunerea cronologică a textelor se reliefează tocmai această evoluție.

Transcrierea s-a făcut potrivit normelor ortografice în vigoare. A fost păstrată forma *sunt*, precum și unele particularități fie ale limbii din epocă fie ale scrisului lui Emil Cioran: *a rămînea, nicăiri, a tîrăi, a rezolvi, personagiu, pasagiu* etc. Formele de genitiv-dativ feminin de tipul *imanenții, existenții, conștiințiii*, foarte frecvente, au fost respectate întocmai. Dubletele fonetice precum: *defășură—desfășoară, prezenții—prezenței personagiu—personaj* etc. au fost marcate ca atare.

Mulțumim și pe această cale doamnelor Victavara Pop, Maria Predescu și Ileana Racz, de la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, pentru amabilitatea cu care ne-au facilitat accesul la sursele de informare.

MARIANA VARTIC și AUREL SASU

AUGUSTE RODIN

Dintre marii artiști, Rodin este acela a cărui artă angajează mai puțin fondul nostru originar, natura noastră intimă. Această independență față de valorile specifice ale subiectivității, față de trăirea personală ce ni se revelează viziunii interioare explică de ce arta lui Rodin este mai susceptibilă decît oricare alta de o considerațiune obiectivă.

Caracterul de obiectivitate pe care-l au aproape toate creațiile lui Rodin nu pleacă dintr-o viziune superficială, ci din tendința de a le prezenta ca realități a căror valoare nu cîștigă nimic din contemplațiunea spectatorului. Acesta le simte transcendența care nu poate fi depășită. Prin faptul că ele nu se leagă intim de viața noastră interioară, le privim mai mult ca *probleme*, decît în formă de trăiri subiective și specifice. Pentru acest caracter de obiectivitate, este important faptul că, atunci cînd contemplăm arta lui Rodin, niciodată nu simțim creatorul dincolo de ele. Este, desigur, aici și o caracteristică a sculpturii, care o diferențiază esențial de pictură, diferență care nu este numai de ordin tehnic, ci și de structură internă.

Sculptura păstrează o notă de impersonalitate, chiar și la artiștii cei mai caracteristici, fiindcă este în natura ei de a reprezenta un aspect, uman sau natural, independent și detașat de un fond în care acel aspect s-ar integra organic. Fondul este irelevant în sculptură.

Din acest motiv, elementele care individualizează au primatul. Caracterul diferențiatoriu este aici esențialul.

Iluzia individuației întunecă perspectiva realității globale, a integrărilor organice și a afinități lor structurale. De aici, sărăcia de fond metafizic a sculpturii.

În pictură, fondul e esențial; obiectele care se încadrează au valoare deosebită prin conexiunile ce se stabilesc între ele și fond. Bazați pe această diferență, care este de structură, ar fi greșit să stabilim o ierarhizare sau un raport de valori cu superioritatea picturii. Există diferențe care sunt organice; între două viziuni specifice nu se stabilesc raporturi de inferioritate sau de superioritate. Amîndouă sunt justificate din moment ce au presupoziții diferite. Rodin a avut un simț deosebit pentru individuație. Individul are pregnant caracterul de existență, vie și detașată de un determinism transcendent. În Renaștere, individul era în funcție de o valoare tipică din a cărei participație își justifica existența; el nu avea o valoare *în sine*, ci una pur simbolică. Dincolo de devenire și de variabilitate, individul, negîndindu-se pe el însuși, își atingea natura sa adevărată. Sexul este simțit ca un accident.

Michelangelo ne-a lăsat o imagine a Mîntuitorului, care nu este nici bărbat, nici femeie, ci o combinație ciudată, nouă complet ininteligibilă, fiindcă n-o putem simți. Rodin este mult mai aproape de Rembrandt. Numai că, pe cînd la Rembrandt individul ni se revelează oarecum succesiv, din cauza unei interiorități inaccesibile unor observații fugare, la Rodin el se dezvăluie întreg efortului nostru căutător. Individualitatea este lipsită de mister. De aceea, ea este accesibilă înțelegerii noastre. Acel sîmbure interior care caracterizează individualitatea, la Rodin nu mai este un punct insesizabil de convergență a unor tendințe disparate, ci este oarecum risipit, manifestat pe toată sfera ei. Structura intimă a individualității se desfășoară întreagă percepției noastre intuitive. La Rembrandt, nu e suficientă numai considerarea aspectului exterior pentru a prinde natura intimă, ci este necesar un efort de interiorizare. La Rodin, acest efort devine inutil, fiindcă formele exterioare sunt obiectivatiunile cele mai autentice ale conținutului interior de viață. Aici nu e necesară străduința înțelegerii simblice, fiindcă viața se manifestă în deplinătatea ei, netrecută prin forme străine ei.

În *Omul cu nasul sfărîmat* sau în *Ioan Botezătorul*, fondul interior nu e foarte accesibil, observația repetată nu face decît să confirme o impresie primă. *Cetățenii din Calais* reprezintă un exemplu foarte interesant pentru viziunea lui Rodin. Cu perspectiva torturantă a morții înainte, ei n-au nimic din acel caracter contradictoriu, care-i depărtează de la linia lor specifică. Rodin ni i-a prezentat sinceri cu ei înșiși. Acesta a simțit admirabil impresia pe care o face moartea atunci cînd ea nu vine din interior, ci din afară, rezultat al răzbunării unui om, cum este cazul tragic al reprezentanților locuitorilor din Calais, oferindu-se de bunăvoie în mîna regelui englez, pentru a scăpa orașul de asediu. În viziunea lui Rodin, individualitatea se manifestă prin exuberanță și spontaneitate.

Moartea ca o apariție transcendentă și închide și sfarmă elanul vieții. De aici tragicul.

Există, însă, și o altă formă a tragicului la Rodin și care ține de ansamblul concepției lui așa cum ea se degajează din operele sale. Este tragicul vieții ce nu se poate manifesta, ce nu poate să se desfășure decît acceptînd limite. Individualitatea este viața închisă în limite peste care ea nu poate trece decît distrugîndu-se. În această privință este tipică *Iluziunea fiica lui Icarus*, care însă își pierde valoarea simbolică din cauza evidenței intuitive. Ce sunt figurile care ridică nostalgic mîinile, care se îngrozesc în fața abisului, care tind să se miște dintr-o insuficiență lăuntrică, decît expresii ale acestui tragism al vieții care trebuie să accepte forme pentru a trăi? Individualitatea este o fatalitate; este destin, destin închis în sîmburele vieții. Rodin a simțit acest tragism și toată arta lui e străbătută de el. Sursa simțului pentru individuație își are la bază concepția elementului tragic în faptul însuși al individualității. Această încordare dramatică are pentru noi acel caracter de obiectivitate, fiindcă n-o simțim ca legată de destinul omului în genere, ci numai de un caz particular. Este o caracteristică a acestei arte de a prinde omenescul numai în liniile lui particulare și izolate. Prin aceasta cîștigă în autenticitate, dar pierde în sens. Tratînd aspectul particular al omului, era natural ca Rodin să dea o

atenție specială corpului. Este o greșită interpretare a acelora care văd în arta acestuia corpul ca un obstacol în fața spiritului, ca rezistența materialității în fața ascensiunii vieții spirituale. A pleca de la acest dualism este a nu înțelege viziunea specifică a artei sale. Nu acest dualism, ci dramatismul vieții care nu este satisfăcută cu limitarea ei fatală, de formele în care ea este închistată originar. A schematiza acest dramatism în dualismul medieval este a nu recunoaște viziunea specific modernă a lui Rodin. Aici nu mai e vorba de o discrepanță între substanțe structural diferite, ci este vorba de o dizarmonie intimă, provocată de o insuficiență fatală, insuficiență care este a vieții.

Pentru Rodin, întreg corpul este expresiv, nu numai fața. El revine la un motiv antic și care consistă în a acoperi fața în momentele de încordare supremă, rămînînd ca expresivitatea corpului să dezvăluie agitația intimă.

Viața nu se manifestă numai în agitațiile feței, ci poate mult mai sinceră în ale corpului. Uneori fața ascunde o realitate autentică sub formele convenționale. Este necesară o fiziognomică totală.

Gînditorul lui Rodin este foarte caracteristic în acest fel. Întreg corpul este concentrat; nu este numai încordarea frunții, ci o convergență generală a mișcărilor organismului spre frunte. Această posibilitate de obiectivare, care este proprie lui Rodin, ne face indiferenți la vreun conținut de gîndire, interesîndu-ne numai formele exterioare, care nu sunt forme vide fiindcă sunt exterioare, ci expresiuni ale vieții.

Aici descoperim sensul dinamismului de la baza viziunii sale artistice. Nu este aici un dinamism intern, ci unul care se desfășoară pe toată sfera exterioară a corpului. Se explică astfel preferința lui Rodin de a reprezenta figurile omenești ca oprite momentan dintr-un proces de mișcare. Această oprire nu este, însă, o fixare, fiindcă persoana reprezentată dă impresia concretă a mișcării prin încordarea mușchiulară și care semnifică, într-un anumit fel, o direcționare. Că mișcarea este un element important în arta lui Rodin, aceasta este evident cînd o punem în legătură cu simțul lui pentru aspectele concrete și parti-

culare ale vieții. Tendința abstractizantă a artei Renașterii, orientîndu-se înspre fizic, trebuia să neglijeze implicit mișcarea, care nu cîștigă o valoare decît în legătură cu date concrete. Renașterea, care aprecia omul contemplativ — de aici concepția spectaculară a lumii și estetismul — considera mișcarea ca făcînd parte din domeniul contingenței ; de aici refuzarea ei. Nu este lipsită de un fundament real această concepție. Ai impresia că la Rodin personajele se mișcă dintr-o insuficiență care este organică și peste care ele nu pot trece.

Aici este explicația acelei nostalgii ca e caracteriz[illegible] multe din creațiile lui Rodin, nostalgie al cărei [illegible] rămînînant este în însăși structura lui.

Este un element modern în arta lui Rodin [illegible] a iubirii lipsită de semnificație metafizică. *Idolul* [illegible] este mai puțin reprezentativ pentru această idee [illegible] în schimb, este de o semnificație foarte bogată.

În conceptul antic și al Renașterii iubirea era un mijloc de a realiza o identitate, care nu era aceea a unei participații cosmice, ci a unei ideale.

Erosul, care reprezintă un proces de dezindividualizare era reprezentat pe un plan al transcendenței și idealității. Pentru filosofia iubirii este caracteristică această orientare înspre metafizică, fiindcă ajută la o înțelegere mai ușoară a caracterului iubirii moderne, care este lipsită de viziune metafizică. Iubirea ca trăire, ca senzualitate pură și ca exaltare nebună, motive specific moderne, care dau iubirii sensul imanent al contopirii în fluxul vieții, Rodin le-a dat un suflu de prospețime care dă un farmec specific viziunii sale erotice. În creațiile sale de acest gen, fața omenească ocupă un loc cu totul secundar, cîteodată este complet ascunsă de o conformație specială. Restul corpului este destul de expresiv pentru a manifesta acea grație amestecată cu brutalitate care este specifică încordării erotice. Aici iubrea nu mai are acel caracter de mister și de inteligibil. Este o notă esențială a artei lui Rodin de a exprima iubirea în toată plinătatea ei ; senzualitatea, care este expresia cea mai caracteristică a vieții, se manifestă nu numai în ochii arzători și pasionali, ci în toată regiunea corporală. De aceea, în aceste scene de intensă încor-

dare a vieţii, lumina nu este ceva ce vine din afară, ce se proiectează pe un fond de viaţă, ci, dimpotrivă, răsare din întreaga activitate a corpului. Lumina, ca şi mişcarea se desprind din totalitatea vieţii, nu sunt elemente eterogene.

Din acest motiv, arta lui Rodin, eşti adesea furat să o asimilezi unui conţinut concret de viaţă, şi nu unei valori artistice independente de viaţă. Aici este motivul esenţial al acelui caracter de obiectivitate, care-l afirmam ca elementul ce impresionează întîia oară la contactul cu opera sa.

Floarea de foc, anul I, nr. 1, 6 ian. 1932, p. 1 ; 3.

REFLEXIUNI ASUPRA MIZERIEI

Sunt unele aspecte ale vieții, în expresie lirică de sentimentalitate, deși acestea sunt mai susceptibile de astfel de manifestări decît oricare altele. Gîndul își cristalizează un conținut care nu-și poate depăși limitele, acceptînd fatal determinarea, iar revolta este comprimată în forme. Mizeria constituie un astfel de aspect al vieții în fața căruia gîndul amuțește, își pierde îndrăzneala de afirmare, precum orișice elan. Evident că această atitudine este mai puțin caracteristică pentru cel care îndură mizeria decît pentru acel care încearcă o înțelegere a acestui fenomen. Procesul înțelegerii nu trebuie interpretat ca rezultînd dintr-o preocupare pur obiectivă sau din paradoxurile bizare ale vreunui estetism. El este expresia unei profunde nedumeriri căreia nu-i poate găsi o rezolvare. În fața mizeriei estetismul devine o formă de viață inadmisibilă. A cultiva esteticul pentru el însuși este a neglija structura complexă a problematicii vieții, a trece superficial peste antinomiile elementare sau peste ireductibilitățile care caracterizează natura calitativă și multiplă a existenții. Mizeria face imposibilă concepția spectaculară a vieții, fiindcă mizeria, durerea sau boala exclud posibilitățile de obiectivitate, depășesc intențiile oricărei dualizări, anulează efortul perspectivic ce menține o separație continuă.

În jurul estetismului s-a menținut iluzia unui aristocratism, dovedit steril și incompatibil de o înțelegere a vieții. Acest fals, aristocratism este fructul unei stilizări, care prin

predominarea **elementului** formal a îndepărtat sîmburele unui conținut substanțial și concret.

Mizeria a distrus credința și cultul frumuseții.

Cînd Dostoievski a spus: „Frumusețea va salva lumea", el nu s-a gîndit la caracterul formal al unei ordini armonice, ci la puritatea unui conținut de viață.

Referindu-ne la momentul istoric actual, trebuie să remarcăm, pe lîngă motivele de ordin filosofic ce au dat naștere la dispariția credinței în normele moralei, și fenomenul mizeriei. Ordinea morală n-are sens decît pentru acela care este încadrat organic în viață — atît biologic, cît și social — pentru care fluxul irațional al existenței poate să aibă un farmec. Mizeria aduce, însă, o dezintegrare a omului din viață, o oscilare dureroasă și o instabilitate permanentă care exclud posibilitatea unui cadru normal.

Ceea ce este impresionant în natura ei particulară rezultă din faptul că, la vederea ei, nu ne gîndim la condiționări obiective de ordin economic, ci la faptul că oamenii care o cunosc și ar putea-o îndrepta o neglijează. Este același sentiment ca în fața ruinelor: melancolia și regretul nu se nasc din cauza unei răsturnări amorfe de ziduri, ci din pricină că omul le lasă așa, le părăsește. Gîndul amuțește la procesul de înțelegere a mizeriei din cauza predominării și a vizării elementului antropologic, iar nu a celui economic. Structura economicului se menține într-o relativă exterioritate față de om; ea se constituiește într-un proces independent, care o face aparținătoare obiectivității ca atare. Iraționalul în desfășurarea economicului este în afară de un fond subiectiv. Eficacitatea lui rezultă din condiționarea pe care o forță transcendentă omului, de care acesta are nevoie, o exercită asupra naturii sale.

Decît, în aprecierea mizeriei structura economicului este considerată în transcendenta ei, ceea ce face ca stabilirea responsabilităților să intenționeze aproape numai pe om.

Experiența mizeriei duce la concepția vanității idealurilor și a nulității și insignifianței valorilor, fiindcă ea execută o separație radicală între lumea vieții concrete și regiunea ideală a spiritului.

Dualismul acesta face viaţa imposibilă din cauză că nu este recunoscut ca valabil decît pentru unii. Pentru aceştia dezarmonia intimă este catastrofală.

Viaţa ordonată şi stabilizată se desfăşură după criterii şi norme, după un sistem de valabilităţi. Celui care trăieşte în mizerie îi este permis totul. Sistemul rigid care stabileşte limitele valabilităţilor îşi pierde orice consistenţă. Din acest motiv, este un semn de incomprehensiune în orice act de condamnare.

Dacă altădată fenomenul mizeriei s-a prezentat izolat, fără corespondenţe pe diversele planuri ale spiritului, astăzi el este însoţit de unul corespondent pe planul culturii. S-a întîmplat ca imensa mizerie materială ce se desfăşoară şi se întinde treptat asupra lumii să fie însoţită de procesul de destrămare a culturii moderne. Nu este aici vorba de vreo anterioritate care să stabilească raporturi de succesiune între diverse forme ale vieţii. O destrămare a culturii se realiza şi fără mizeria actuală. Corepondenţa pe planurile diferite împrumută, însă, procesului de prăbuşire un caracter mult mai catastrofal decît ne-a prezentat istoria pînă acum. Dezabuzarea omului de astăzi îşi găseşte explicaţia şi justificarea în acest complex de condiţii care dau vremii noastre o configuraţie cu totul specifică.

Nu este inutil a aminti de influenţa acestor împrejurări asupra tinerimii de astăzi. O îmbătrînire timpurie, un spirit de plictiseală faţă de formele vechi de viaţă, o nesiguranţă şi un presentiment al unei zguduiri tragice, o gravitate melancolică, toate acestea au luat locul acelei spontaneităţi naive, acelui avînt înspre iraţionalitate, care caracterizează adevărata tinereţe. Problema socială punîndu-se repede, individul este scos din cadrul obişnuit al vieţii, este aruncat vîrtejului şi prăbuşirii. Înainte, celor tineri nici nu li se punea problema socială. Astăzi, insistenţa cu care se pune este un element de îmbătrînire.

Wilhelm Dilthey a spus odată vorbind despre Hegel că acesta face parte din acea categorie de oameni care niciodată n-au fost tineri. Colegii lui din institutul din Tübingen îl numeau: *„der alte Mann"*.

Dacă la Hegel fenomenul îşi are o explicaţie particulară şi dacă rezulta din condiţii cu totul specifice, acelaşi

fenomen astăzi își află motive de determinare mult mai generale, într-o structură colectivă. Cultura de astăzi, de cea mai recentă dată, este cultura unor oameni care niciodată n-au fost tineri. Pentru aceștia mizeria este un factor esențial de îmbătrînire.

Din această instabilitate, provocată de mizerie, derivă și teama de viitor.

Numai asimilarea în prezent poate duce la un echilibru. Deplasarea acestei conștiințe și spre viitor anulează orice trăire naivă, orice posibilități de echilibrare.

Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei viețuiri în prezent.

Viitorul este un element de incertitudine; de altă parte, mizeria îl dezintegrează din prezent. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu există salvare.

Ploaica de foc, anul I, nr. 4, 30 ian. 1932, p 2.

SISTEM ŞI VIAŢĂ

Este una din caracteristicile gîndirii contemporane de a stabili antinomii acolo unde concepţii antecedente fixau corelaţii strînse sau consistenţe indestructibile. Acest proces nu este valabil, evident, decît pentru probleme mari şi pentru viziunea care le stă la bază. Detalii sau aspecte particulare menţin, dacă nu în structura lor intimă, cel puţin *formal*, urmele acelor concepţii antecedente. Astfel se explică de ce în evoluţia filosofiei păstrarea mijloacelor tradiţionale de expresie a împiedicat înţelegerea conţinutului nou pe care ele îl obiectivau. Perspectivele mari preced elementele de manifestare sensibilă.

Dacă înainte credinţa în sistem, în arhitectonica lui, implica o convingere în capacitatea lui de a cuprinde realul, de a epuiza complexitatea şi multiplicitatea acestuia, astăzi, această credinţă, existentă la cîţiva anacronici, este refuzată de cei integraţi în actualitate. Predominarea ideii de viaţă în gîndirea de azi a dat naştere la problematica raportului dintre conţinuturile ei bogate, multiple şi spiritul schematic al construcţiilor sistematice, problematică pe care conceptul mecanistic al vieţii n-o presupunea. Sistemul urmăreşte construirea unei unităţi formale, a unei orînduiri rigide; un cadru abstract care-şi determină elementele dintr-o poziţie transcendentă vieţii. Dacă, pentru o teorie a cunoaşterii, spiritul de sistem îşi poate găsi o justificare întru atît întrucît ea n-ar depăşi preocupările formale, în etică menţiunea pe planul normativului pur — care este o expresie a spiritului de sistem — duce la o

antinomie cu viaţa. Aceasta nu-şi revelează natura ei intimă şi specifică decît unei înţelegeri intuitive, care înţelegere nu se poate realiza ca în cazul unei aplicări asupra formelor istorice ale culturii, ci pretinde o interpretare a trăirii pure, întrucît aceasta este o expresie a vieţii. Cunoaşterea concretă şi intuitivă se execută pe baza unei universalizări a trăirii individuale. Experienţa vie dă un caracter de certitudine adîncirii intuitive. Conţinuturile vieţii nu mai sunt izolate într-o înscriere abstractă, ci trăite în continuitatea lor calitativă. Orientarea intuitivă este un prilej destul de rar al omului. O exaltare a fondului subiectiv de viaţă stabileşte comunicări cu o totalitate care transcende acest fond subiectiv. Posibilităţile de obiectivare ajung la maximum. Din acest motiv, intuiţia este un fel de nebunie. Sistemul încearcă o explicare, plecînd de la elemente exterioare. O simplificare excesivă neglijează caracterul ireductibil din formele vieţii, precum şi iraţionalitatea organică a acesteia. De fapt, metafizica iraţionalistă n-a renunţat total la sistem, la orînduirea după un plan constructiv, ci a încercat să elimine *spiritul* de sistem. Iraţionalul este susceptibil de a fi prins în forme, de a-l ridica în domeniul comunicabilului. Adîncirea interioară intenţionează conţinuturile diferenţiale, care participă la structura iraţionalului. Elaborarea acestei experienţe a iraţionalului necesită un spirit constructiv. Aici apar toate insuficienţele sistemului. Construcţia sistematică reduce şi simplifică trăirea pentru a o face inteligibilă; caracterul ei pur este deformat de o sumă de valori, care intră în procesul de elaboraţie, proces care ridică intuiţiile din sfera elementară înspre categoriile culturii. Toată orientarea contimporană înspre intuiţie, trăire, experienţă sau iraţional rezultă dintr-un efort de a depăşi simbolismul complex al culturii, care, constituindu-se într-o regiune autonomă şi transcendentă vieţii, ne-a închis viziunea pentru caracterul originar al acestuia. Reacţiunea împotriva spiritului de sistem este un aspect particular al reacţiunii împotriva simbolismului culturii. Predominarea descriptivului şi contemplativului în filosofia de azi rezultă din tendinţa de a transcende metoda constructivă în forma exagerată, pe care o prezintase mecanistica veacurilor

anterioare. Discreditul în care a căzut sistemul este observabil în faptul că eseul în filosofie a luat locul dezvoltărilor masive, de proporţii impresionante, pe care ni le-a prezentat istoria. În locul eşafodajului uriaş, schiţe fragmentare expun idei care, izvorîte dintr-o experienţă bogată, nesilită a se conforma elementelor de bază de la alcătuirea sistemului, manifestă o fecunditate pe care osatura şi schematismul planului sistematic o înăbuşea.

Încercarea lui Nicolai Hartmann de a substitui sistematicii *aporetica*, deşi constituie un efort remarcabil pentru critica şi ilustrarea iluziilor construcţiilor rigide ale spiritului de sistem, se menţine, cu toate acestea, într-o sferă diferită. Hartmann vrea prin aporetică să se limiteze la o discuţiune pură a problemelor, fără să caute soluţiile sau dezlegările categorice. Sistematica neglijează elementele esenţiale, stabilind rezolviri precise, fără nici o posibilitate de îndoială.

Nu dintr-o astfel de perspectivă este sistemul criticabil. A-i denunţa rigiditatea nu înseamnă a renunţa la soluţiile problemelor sau la atitudini. Este foarte drept că sunt unele împrejurări în care eficacitatea soluţiilor este iluzorie. Decît, pasiunea pentru problemă, ca atare, fără nici o determinare într-un sens, nu este posibilă fără un risc periculos.

Preocupările de concepţii de viaţă sau speculaţiile în jurul antropologiei filosofice nu sunt susceptibile de o încadrare şi o fixare în liniile schematice ale sistemului. Chiar dacă aceasta se întîmplă, multiplicitatea de aspecte îi zdruncină liniile, precum viaţa sparge formele care tind s-o închidă.

Istoria, care este viaţă scoasă din planul iraţionalităţii, fără însă s-o fi depăşit complet — aceasta fiind o imposibilitate — izbeşte cu dinamismul ei închistarea în sistem. Reprezentînd în expresia ei cea mai vie principiul temporalităţii existenţii, ea anihilează cadrele formale, care tind s-o fixeze. Înţelegerea vieţii în caracterul ei concret şi tem-

poral, în bogăția ei calitativă, a distrus credința în sistem. Transcendența sistemului îi dă acestuia o structură statică, invariabilă și neistorică. Productivitatea imanentă a vieții distruge, însă, consistența acestei structuri statice și transcendente.

Floarea de foc, anul I, nr. 5, 6 febr. 1932, p. 2.

FORMELE PERIMATE

Multiplicitatea de formule propuse pentru depăşirea incertitudinii spirituale în care trăieşte omul de astăzi dovedeşte incapacitatea vremii noastre de a-şi crea un stil bine determinat de viaţă, de a-şi cristaliza un conţinut spiritual cu un sens derivat din productivitatea şi dinamismul acelui conţinut. Divergenţa multiplelor curente exclude predominarea unuia, înlătură posibilitatea unei convergenţe, destrămînd şi risipind energia lăuntrică. Dezagregarea şi destrămarea sunt fatale. Orice rezistenţă este deocamdată iluzorie. De ce să măreşti chinul interior prin reacţiuni ineficace?

În faţa procesului progresiv de dizolvare, formulele propuse sunt scheme vide rezultate dintr-o inspiraţie pur livrească, lipsite de orice afinităţi cu un fond mai adînc de viaţă.

Neoclasicism? Niciînd lumea n-a fost mai departe ca astăzi de o asemenea formulă.

Ţinînd seamă de modificările care le comportă fenomenul actualizării, de toate ingredienţele pe care le implică, nu puteam cu toate acestea să recunoaştem pentru vremea noastră fecunditatea unei formule clasice.

Perspectiva lumii pe care a avut-o la bază clasicismul a derivat dintr-un echilibru interior, dintr-un stil armonic de viaţă, ce elimina o înţelegere a structurii antinomice a acesteia. Simţul pentru formă înăbuşă expresiile divergente şi eterogene, anulează ireductibilul şi iraţionalul. Timpul, care n-are sens decît acolo unde varietatea

de conținuturi pe care le prezintă viața se desfășură în bogăția lor, este eliminat de echilibrul formal, nesupus vicisitudinii și instabilității. Intemporalitatea din perspectiva clasică a lumii a dat naștere unei forme liniștite de viață, dincolo de demonia devenirii și a distrugerii. Seninătatea atît de caracteristică viziunii clasice a rezultat dintr-o integrare în existență, dintr-o eliminare a adversităților și dezarmoniilor. Stilul clasic de viață nu cunoaște tragicul decît în formă secundară; nu-i este imanent structurii lui interioare. Un Rafael sau un Goethe, care au trăit într-un astfel de stil de viață, n-au cunoscut tragicul în semnificația lui autentică.

Pentru structura noastră spirituală, o formulă clasică este o simplă vorbă. Ceea ce e regretabil provine din faptul că astfel de preconizări se întîlnesc la unii tineri, care dovedesc prin aceasta o profundă neînțelegere a realităților actuale.

Este în această preconizare o teamă de încercări și experiențe esențiale, o fugă de catastrofa destrămării. Tot eroismul spiritual se reduce, însă, la o capacitate de a suporta stările maladive, de a îndura fenomenele distrugerii și ale prăbușirii. Ce neoclasicism poate să cîștige teren, cînd lumea spirituală de astăzi suportă cu destul eroism maximalismul și absolutismul lui Kierkegaard, contradicțiile dureroase ale lui Dostoievski sau dionysismul paroxistic al lui Nietzsche?

Epoca noastră trăiește încă aceste curente cu o încordare intensă și dureroasă. Formă, armonie, stil etc...., elemente care sunt esențiale perspectivei clasice, devin pentru conștiința contemporană resturi ale unei formule perimate. Pentru aceasta sunt esențiale: conținutul, antinomia, iraționalul etc., elemente care exclud orice posibilitate de stilizare clasică.

Nu mai puțin inactuală mi se pare mișcarea cîtorva izolați în recomandarea unui umanism nou, fie ca o formă generală de viață, fie numai într-un domeniu particular, cum ar fi de exemplu arta.

Arta contemporană, dominată de spiritul unei analize destructive, a nimicit credința în unitatea omului, în structura lui omogenă. Umanismul pleca de la conver-

genţa tuturor energiilor omului înspre un centru şi un sîmbure structural, care împrumută omului forma unei existenţe deplin închegată şi cristalizată.

Cubismul — deşi în intenţiile lui formalist şi geometrizant — este expresia cea mai puternică a tendinţei de descompunere şi dezagregare. Paradoxul lui consistă în a fi exprimat principii complet neformaliste prin mijloacele cele mai pure ale formei.

Umanismul vede în om o totalitate armonică, ale cărei elemente sunt bine integrate într-o structură consistentă.

Un neoumanism mai descoperă tipul umanistic în omul psihanalizei sau al filosofici iraţionaliste? Numai o iluzie poate să descopere aşa ceva. Cînd a apărut umanismul în cultura modernă, el a îndeplinit o funcţie importantă din punctul de vedere al evoluţiei concepţiei antropologice, şi anume acela de a plasa pe om singur în faţa existenţii, fără să-l mai raporteze la regiuni transcendente spre a cîştiga în acest mod o inteligibilitate mai precisă. El rezulta din necesitatea de a promova o antropologie filosofică pură, în care omul să apară dezbrăcat şi purificat de elementele mitului. Astăzi o actualizare a perspectivei umaniste este mai mult imposibilă, decît indezirabilă.

Formulele astăzi perimate şi-au avut rostul lor în anumite momente ale istoriei. Procesul de actualizare care-l intenţionează unii este lipsit de o justificare mai adîncă. El dovedeşte cel mult incapacitatea unora de a înţelege specificitatea unui moment istoric, de a prinde sensul vremii noastre, precum şi imposibilitatea organică de adaptare la frămîntările şi coutradicţiile dureroase ale omului de astăzi.

Floarea de foc, anul I, nr. 7, 20 febr. 1932, p. 1.

CELE DOUĂ MORALE

Este un defect al tuturor sistemelor de morală care fixează norme rigide de conduită, de a neglija realităţile antropologice. Separaţia moralei de antropologie a dus la acele principii lipsite de fundament real şi care se bazează pe exigenţe ideale, nu pe necesitatea concretă.

În structura acestor sisteme, lipseşte caracterul descriptiv care este specific viziunii psihologice a antropologiei. Din acest motiv, omul este considerat ca o fiinţă plastică, susceptibilă de orice adaptare la principii transcendente lui, exterioare conţinutului său de viaţă şi spre care el se îndrumă ca spre o regiune normală trăirii lui subiective. Privită abstract, problema poate avea un sens; şi-l are din motivul că se consideră numai raportul dintre sfere ideale, dintre date abstracte: omul ideal în cadrul valorilor ideale. Este o conexiune de elemente omogene. Dar atunci cînd nu se mai pune problema posibilităţilor ideale, ci a necesităţii practice, a determinismului empiric, care nu este unul ce ţine de o structură transcendentă, ci de o configuraţie imanentă a datului peste care nu se poate trece (aceasta înseamnă necesitate), viziunea antropologică reală trebuie să se substituie exigenţelor ideale

*

Trebuie să plecăm de la om spre a înţelege sensul şi valoarea moralei, nu de la morală înspre om. Morala clasică şi cea care circulă zilnic pleacă de la valorile ei înspre om — de aici lipsa ei de elasticitate şi de comprehensiune a realului. Prin aceasta se trece peste elementul esenţial

pe care-l vizează ea : omul. Normele moralei pleacă de la omul abstract cu consecvența lăuntrică rigidă, cu uniformitatea unei vieți sufletești lipsită de orice contradicție, de orice neliniște lăuntrică. Scurt : omul fixat și anchilozat în forme, pentru care viața și-a pierdut consistența spirituală. Este natural că aceasta nu este existentă decît la oameni care din punct de vedere social trăiesc într-o stabilitate, care-i privează de dorințe și-i scutește de surprize. Pentru aceștia morala are sens. Ea le oferă criteriile de valorificare a vieții. Este, de altfel, în structura moralei funcția de valorificare, prin care realitatea nu este privită în sensul ei imanent, în conformația organizației ei interioare, care este destin, sens lăuntric al unui proces ineluctabil, ci prin criteriile transcendente ale unei atitudini cristalizată prin tradiție socială. Normele ei încearcă o rezistență față de real. Interpretînd realul ca plasticitate, este natural ca să dovedească o organică incomprehensiune a destinului. De aici lipsa de perspectivă care stă la baza valorificărilor morale. Ele pleacă dintr-o viață cu posibilitățile închise și limitate, căreia-i lipsește elementul dinamic. Din acest motiv, morala este totdeauna o armă a celor „ajunși".

*

Problema care se pune este aceea de a ști dacă cei care vreau să se ridice au o morală și dacă nu creează un dualism.

În complexitatea vieții moderne, criteriile moralei sunt cea mai sigură piedică de care te lovești și care îți oferă mijlocul precis al înfrîngerii. O afirmăm aceasta nu că principial am fi împotriva moralei, dar că, plecînd de la realități, suntem siliți a face aceste constatări.

Individul care vrea să se ridice își dă seama după fiecare pas că ceea ce a învățat în educația sa ca fiind „bine" „frumos" etc., în viață nu mai are nici o valoare, că sinceritatea este sterilă și ipocrizia fecundă. *Acele valori le cultivă oamenii care privesc viața retrospectiv*, pentru care viața nu mai este trăire, ci amintire. Viața nu are sens, nu este propriu-zis viață, decît legată de timp, de viețuirea concretă și irațională a timpului, ca orientare dinamică. De aceea de viață se leagă strîns ideea de destin, dar nu

de destin transcendent, ci de unul imanent. Destin înseamnă în primul rînd realizarea în timp. Iată de ce considerația retrospectivă nu mai este viață, fiindcă nu mai este *direcțiune dinamică*. A face „morală' este a impune vieții limite. Nu că aceste limite ar fi nejustificate, dar, din faptul că ele te împiedică să te realizezi atît practic, cît și spiritual, ele sunt înlăturate, calci peste ele și nu te mai recunoști decît pe tine însuți. Morala în sine reprezintă o funcțiune socială; or, chiar această funcțiune este desconsiderată în cazul celor care încearcă să se afirme în viață.

Procesul renunțării la morala cu care ai început să te obișnuiești în urma educației este concomitent cu dezabuzarea progresivă pe care o cîștigi în urma primelor experiențe sociale. Atunci începe individul să descopere dincolo de formele convenționale realitatea hidoasă a imperialismului vieții. Realitatea ilustrează de altfel că în viață reușesc aceia pentru care morala are foarte puțină valoare și care pot stabili un compromis, așa încît să salveze orice bănuieli.

În cazul relativității tuturor principiilor de morală, rămîne dualismul celor care apără morala, care caută s-o impună și „morala' celor care renunță progresiv la morală. Este un paradox tragic acela al moralei, care nu poate viețui decît acolo unde viața încetează și este refuzată acolo unde viața se afirmă.

Floarea de foc, anul I, nr. 8, 27 febr. 1932, p. 1.

IRAȚIONALUL ÎN VIAȚĂ

Pentru a ajunge la o înțelegere a structurii concrete a vieții, este necesară o eliminare a oricărei poziții care, stabilind sensuri transcendente vieții, încearcă pe baza acestora să interpreteze viața. Finalismul, de orice nuanță ar fi el, organizează lumea aprioric bazîndu-se pe categorii convenționale. Sensurile sunt ale omului; procesul vieții este, însă, altceum realizat. Aceasta interesează, în dinamismul său imanent, nu sensurile pe care iluzia oamenilor le creează spre a-l îmbrăca. O antropologie, spre a cîștiga o viziune totală a omului, nu s-ar putea dispensa de cercetarea diverselor forme, sensuri, iluzii pe care acesta le-a produs. Pe cînd o antropologie începe cu omul, o considerare a vieții trebuie să sfîrșească cu el, deoarece acesta este incapabil să se elimine complet dintr-un proces universal. În astfel de cercetări, orice idee de normativitate este exclusă. Structura normativă a atitudinii morale este improprie pentru o înțelegere a vieții, care înțelegere nu se interesează de ceea ce trebuie să facem, nici de modalitățile procedării practice, ci de sîmburele interior al vieții și de multiplicitatea formelor ei.

Ceea ce impresionează în faptul vieții este specifica orînduire a multiplicității acestor forme. Deși ele se prezintă intuiției noastre ca disparate și divergente, existînd autonom, o adîncire a intuiției este suficientă ca să descopere o afinitate între ele și o participație la o esență, care este de natură ideală, întrucît rezultă dintr-o raportare a formelor concrete ale vieții la conceptul unei totalități

a acestei vieți. Adîncirea în „viață" în procesul cunoașterii intuitive este de fapt o relație imanentă pe care o execută trăirea individuală înspre planul ideal — existent numai pentru conștiință — al vieții. Reală este numai mulțimea formelor vieții. Un proces productiv dă naștere unora spre a distruge pe altele. Problema care se pune este dacă viața concretă reprezintă sau nu altceva decît această productivitate. Mi s-a părut totdeauna dintre cele mai mari iluzii, aceea care adaugă productivității vieții nota istorică și creatoare. Caracterul *istoric* al vieții rezultă din faptul că viața constituie un *proces*. Iluzionarea apare acolo unde atributele *istoricului* sunt referite, printr-o implicație inexistentă și nejustificată, vieții. Dacă procesul istoric reprezintă forma tipică a procesului ca atare, aceasta nu exclude încercarea determinării structurii lui diferențiale. El este viața care-și dă seama de [ea] însăși spre a-și da seama de mersul ei. Aici, în acest fenomen al autoconsumării, apare spiritul. Ireversibilitatea din procesul istoric — viața, care n-a luat forma acestuia, o prezintă într-o măsură foarte diminuată. Ireversibilul în procesul acesteia nu rezultă decît dintr-o mai mare diferențiere și individualizare pe care o ordine mecanică n-o poate prezenta. Formele *noi* ale vieții n-au același sens ca și cele din istorie. *Noutatea* lor ține numai de devenire ca atare, devenire ce împiedică închegările definitive. Devenirea vieții nu este creatoare, deoarece formele ce succed nu se totalizează într-o structură globală, nu se însumează într-o totalitate sintetică. Ceea ce numim productivitatea continuă a vieții nu este altceva decît o demonie a creației și a distrugerii.

Această devenire demonică a formelor vieții nu rezultă din determinante exterioare, ci din determinante interioare Inconsistența acestor forme este dovada insuficienței lăuntrice, a imposibilității de a-și găsi un echilibru intern, de a realiza o consistență. Această insuficiență este închisă în premisele vietii. O formă este închidere și limitare. Imperialismul vieții le zdrobește sau mai bine zis se zdrobește pe sine însuși spre a renaște. Din caracterul imperialist derivă fenomenul cu adevărat interesant că viața nu se poate obiectiva într-o expresie *actuală*, că fiecare din aceste expresii constitnie numai tranziții înspre altele.

Unde imperialismul diminuează și formele se solidifică, viața încetează. Ar fi o iluzie să se creadă că imperialismul acesta are o intenționalitate care să vizeze ceva transcendent vieții; în fond, el nu este decît expansiunea vieții, care vrea să treacă dincolo de expresiile ei limitate. Viața reprezentată ca un flux nestăpînit, dincolo de expresiile limitate în care ea se obiectivează fatal, este rezultatul unei viziuni false, întrucît viața nu există dincolo de multiplicitatea formelor ei. Viața fără nota existențială este mai mult decît absurditate. Aceasta, din cauză că ea nu ne este accesibilă numai intuiției sensibile, dar este prinsă în structura ei specifică de o intuiție interioară. Priza existențială pe viață este directă. Conceptul tipic al vieții, în semnificația ei ideală, de care vorbeam, întocmai ca sfera logicului, se menține într-un plan al valabilității, în supraexistențial.

Formele vieții reprezintă un *sens* sau o *direcție*? De la aceasta depinde caracterul de raționalitate sau de iraționalitate al vieții, celelalte rămînînd oarecum pe planul al doilea.

Un sens, în semnificația autentică a cuvîntului, nu poate fi decît unul transcendent, care depășește obiectul. O intenționalitate este starea permanentă în acest caz. Un sens este o vizare înspre o realitate care să fie pe punctul final al unui proces. O realizare imanentă n-are nici un sens deoarece procesul, în acest caz, este desfășurarea înspre un plan actual al unor elemente ce numai configural și exterior nu s-au realizat. Viața este o desfășurare într-un plan imanent. Ea n-are un *sens* în afară de ea. Aici este și explicația faptului pentru ce viața nu se poate menține decît distrugîndu-se, care anulează orice credință în elementul creator al vieții. Productivitatea imanentă a vieții, în caracterul ei demonic, care exclude creația așa cum o concepem în *istorie*, prezintă numai *direcții*, numai expansiuni ale diverselor forme concrete de viață, fără nici o intenționalitate transcendentă lor. Iraționalul vieții se manifestă în acest demonism care împinge imperialist formele diverse în direcții fără vreun sens care să le transcendă. Din această iraționalitate derivă și relativitatea conținuturilor și formelor vieții, relativitate peste care nu

se poate trece, fiindcă este închisă în instabilitatea și inconsistența lor. Peste acest relativism, o concepție care ar avea să considere *procesul* ca atare, dincolo de multiplicitatea formelor și conținuturilor, nu poate să treacă decît falșificînd optica reală. O perspectivă universală a procesului, care ar ajunge la gîndul unei armonii generale, deplasează viața din cadrul ei concret, pe unul abstract al idealității, în care gîndirea noastră se simte liberă, dar unde împrumută realității sensuri pe care ea nu le are. Un gînd etic depășește aprioric relativitatea ; o intuiție reală, plină de înțelegere, acceptă iraționalitatea și relativitatea ; ea ajunge pînă la paradoxul de a iubi această nebunie a vieții.

S-a afirmat că sensul relativist al valorii derivă din faptul că omul este atent la diversitatea — uneori contradictorie — a trăirilor și conținuturilor, că totalitatea acestora ar transcende diversitatea concretă, depășind astfel orice sens relativist al valorii. Numai că această teorie a valorii neglijează principiul esențial al filosofiei valorilor și care se referă la necesitatea unei raportări la o trăire concretă și irațională, prinzînd obiectul în structura lui individuală, pentru ca valoarea să aibă sens sau consistență. În atitudinile de viață unde actele de valorificare sunt foarte frecvente, numai conținuturile vii și bogate pătrează un caracter de valoare, fiindcă numai ele fac posibilă o încadrare în viață. Dacă trecem peste ele ce mai rămîne? O imagine ștearsă a unui proces, o schemă abstractă a unei deveniri fără calități.. Relativitatea formelor concrete ale vieții nu trebuie înțeleasă în același fel în care vorbim de relativitatea formelor istorice ale culturii. În acestea, procesul de relativizare este constituit de detașarea valorilor de fondul antropologic care le poartă, de succesiva exteriorizare de energia subiectivă care le-a produs. Cum fiecare epocă are o structură specifică, este fatal si producă valori specifice, care se constituiesc într-o configurație particulară. Relativitatea derivă din această individualizare a momentelor istorice, individualizare ce închide pe om într-o lume limitată de valori. Prin exteriorizarea lor, atașarea irațională care le asigura un caracter oarecum absolut — omul găsindu-și un sens numai în cultivarea

lor — cade, relevînd implicit elementul de relativitate din valori. Considerarea valorilor sub unghiul temporal le răpește orice pretenție de valabilitate intemporală. Pentru viață, timpul are o semnificație mai importantă decît pentru lumea anorganică, mai redusă în raport cu structura particulară a procesului istoric.

Diferențierea și individualizarea formelor vieții, productivitatea continuă a acesteia nu se pot concepe decît destășurîndu-se în timp. Pentru o ordine mecanică timpul este irelevanța, întrucît aici diferențierea nu indică nici un principiu calitativ. Formele culturii n-au sens decît înțelese prin timp ca o categorie constitutivă. Aceasta din cauză că ideea de creație este esențială culturii.

Cultura reprezintă o diminuare a iraționalului din viață diminuare executată fie în actele de creație, fie în *conștiința* realizată în procesul marilor culturi. Spontaneității iraționale a vieții, cultura îi opune o oprire. Nu că structura culturii s-ar fi constituit originar dincolo de viață, se datorește această oprire, ci faptului ca ea nu se poate naște decît acolo unde viața suferă o oprire. Acea „opunere" nu trebuie înțeleasă în sensul unei transcendențe a culturii. Există în cursul istoric al culturii tendința autonomizării de viață, care aduce cu sine crearea unui dualism între aceste două. Decît, acest dualism este irealizabil în forma unei complete ireductibilități, fiindcă el nu este originar.

Nu este o simplă reflexie întîmplătoare aceea care leagă de durere și de boală creațiile mari ale culturii. În asemenea condiții, viața este oprită din cursul ei normal, din productivitatea ei irațională. Conștiința apare în asemenea moment. Prin ea, conținuturile vieții nu mai sunt propriu-zis *trăite*, ci pretexte pentru probleme și reflexii. Cultura este o problematizare a vieții. Adîncirii iraționale în specificitatea și bogăția trăirilor îi ia locul o înțelegere și o încadrare a lor pe un plan mineral. Cu privire la expresia cea mai intensă a irationalului din viață, nu este paradoxal a spune că pentru om actul sexual este un prilej de metafizică. Prin continua convertire în probleme a stărilor și expresiilor vieții, aceasta a devenit problematică. În irațional ul ei, viața este indiferentă scopurilor și valorilor transcendente. Numai acolo unde ea și-a consumat

din energia ei, unde s-a îmbolnăvit, pot apărea elemente pentru cultură. Este timpul să fie părăsită concepția după care cultura ar pierde din valoare prin stabilirea acestor feluri de condiții și împrejurări favorabile nașterii și dezvoltării ei, cu atît mai mult cu cît elementele „negative" nu mai pot fi considerate depreciativ. Suferințe în datorăm mai mult pentru înțelegerea lumii, decît entuziasmului. Ceea ce este interesant pentru acest cerc de probleme e faptul că depășirea iraționalului pentru a ajunge pe planul conștiinței nu se realizează prin îndrumarea înspre concept — aceasta fiind secundară — ci prin zguduirea energiilor fundamentale și esențiale ale vieții noastre.

Un dezechilibru originar ne-a revelat lumea căreia eram asimilați naționali. Planul raționalității abstracte s-a ridicat autonom într-o astfel de structură spirituală. Ordinea lui omogenă nu mai revelează locul plecării. Nu numai acela. Cultura în genere, ca o totalitate realizată istoric, tinde să șteargă pentru totdeauna liniile care i-au marcat ascensiunea, aceasta, fiindcă, prezentîndu-ni-se ca o sumă obiectivă de valori, cu tendința spre completă autonomizare, răpește înțelegerii noastre datele și elementele concrete care să împreune procesul creației cu valorile ca atare. Singurul mijloc de a avea o înțelegere a procesului de care vorbeam este prilejuit de faptul că valorile culturii nu sunt numai cele care s-au realizat în lumea obiectivă a istoriei, ci și cele pe care le creăm noi. Experiența individuală suplinește în acest caz imposibilitatea unei pătrunderi istorice mai adînci. Dacă procesul culturii s a născut la un moment anumit din viață, care, pierzînd din elan, a trecut peste iraționalitatea ei elementară, cu spiritul s-a petrecut același fenomen. Prin aceasta se răpește *(sic!)* acestuia atributele metafizice, devenind, în schimb, mult mai inteligibil. Fiind desprins din viață, nu mai are acel caracter de transcendență inaccesibilă, deși această desprindere în mod progresiv aduce cu sine o izolare de rădăcinile lui vitale. Fenomenul acesta care, în decursul vieții istorice, izolează valorile culturii și elementele spiritului, de viață — din care s-au născut printr-o diminuare a intensității acesteia — este cu adevărat impresionant, fiindcă fenomenul angajează soarta omului și nu se petrece ca

atare într-un domeniu ideal fără afinităţi cu problemele antropologiei. În fond, întreaga problemă a culturii şi a spiritului este o problemă a omului şi a destinului său. Dacă spiritul apare acolo unde tremură flacăra vieţii, pentru om aceasta nu constituie numai un prilej de pură problematică, ci o întoarcere înspre sensul fiinţei lui concrete. În cadrul unor date ideale, fenomenul dezbinării are o semnificaţie pur formală. Formalismul — în orice domeniu — nu se preocupă de natura omului, nici de cea a vieţii în genere. Structura lui normativă neglijează ceea ce este iraţional în viaţă, precum şi ceea ce este esenţă concretă şi nemodificabilă în om. Este în caracterul formalismului de a prinde lucrurile *din afară*, cu o perspectivă fundamental exterioară. Din acest motiv, direcţia formalistă în axiologie pleacă de la dualismul *existenţă* şi *valoare*, atribuindu-i acesteia o anterioritate ideală şi o valabilitate transsubiectivă. O considerare a vieţii stabileşte planul schematic al formalului la antipodul vieţii.

Pentru om, procesul izolării şi al dezbinării de viaţă are o semnificaţie tragică, fiindcă înseamnă un dezechilibru a cărui consecinţă nu poate fi decît dureroasă. Asimilarea omului în iraţionalul vieţii, încadrarea animalică sub determinantul instinctiv reprezentau neapărat o stare de echilibru. Conştiinţa, care individual a rezultat din durere, a devenit ea însăşi un determinant al durerii. Dualizarea progresivă a spiritului, a culturii şi a vieţii, pînă la dezbinare, a creat omului un stil de vieţuire cu totul unic. Neputînd să trăiască armonic cele două forme de existenţă, le oscilează cînd înspre una, cînd înspre alta. Istoria ne prezintă foarte puţine exemple de realizare armonică. Omul concret, omul istoric nu poate trăi decît realizînd valori limitate şi activînd în sfere închise de valori. Sentimentul universalităţii şi perspectiva globală nu intră decît arareori în procesul creaţiei. Omul trăieşte conştient sau, în cazul cel mai rău, îşi dă seama ulterior de viaţa lui proprie. Dar cine-şi dă seama de viaţă îşi dă şi de moarte. Acolo unde se pune problema morţii, s-a realizat cea mai categorică dezlipire de iraţionalul vieţii, s-au suprimat aproape toate afinităţile care leagă pe om de viaţă. Omul ca o fiinţă ce gîndeşte asupra morţii este suspendat în

infinit, apăsat de o singurătate zdrobitoare, chinuit și distrus. Această impresie de singurătate în lume n-o dă numai concepția transcendentă morții, obiectivizată în afară de viață — concepție criticabilă — ci orice reflexie asupra morții, bazată indiferent pe ce principii, fiindcă moartea este unicul prilej în care omul nu poate să aibă un rol de spectator, fiindcă ea nu este ceva din domeniul exteriorității. Din acest motiv, cred că este mai acceptabilă o concepție a imanenței morții. Oamenii care gîndesc asupra morții nu pot fi decît resemnați, cei care gîndesc asupra vieții, sceptici.

Este natural ca îndepărtarea de iraționalul vieții să aibă o limită. Cultura nu va decădea fiindcă va depăși această limită, ci prin faptul că posibilitățile culturii ca atare sunt mult mai reduse decît crede optimismul inconștient al omului. Este sigur că pe viitor vor mai apărea culturi, dar este problematic dacă vor mai apărea culturi mari. Dacă productivitatea irațională a vieții va avea un sfîrșit foarte îndepărtat, omul, în care viața a ajuns la conștiința ei, se va epuiza, desigur, mult mai repede decît bănuim, dacă nu dispare. Decadența omului poate să fie o întoarcere înspre iraționalitatea vieții din care el s-a desprins. Idealurile, care sunt elementul de grandoare din viața omului, sunt și acelea care îi pregătesc o decadență mai grabnică. Deși idealurile nu sunt concepibile într-o separație absolută de un sîmbure vital din care ele derivă, cu toate acestea omul le situează într-o regiune transcendentă vieții. Chiar dacă el nu trăiește în concordanță cu ele, nu este mai puțin adevărat că acestea contează pentru configurația lui lăuntrică și că implică prin acest fapt un minus de iraționalitate. Procesul de orientare înspre ele scoate pe om din cursul vieții, din spontaneitatea oarbă a acesteia, situîndu-l, dacă nu în afara ei, alături de ea, păstrînd numai slabe afinități cu desfășurarea vieții. Aceasta e indiferentă scopurilor și idealurilor. Viața se menține într-un echilibru relativ numai în productivitatea ei imanentă. Omul trece peste acest gen de productivitate.

Ieșirea din cadrele normale ale vieții este marea aventură a omului. Idealurile constituiesc o obiectivațiune a acestei ieșiri. Intenția omului nu mai este încadrarea-n

viață, ci asimilarea înspre o regiune ideală. Aici e sensul transcenderii iraționalului.

Faptele constatate aici nu trebuiesc luate ca și cum ele ar rezulta dintr-o atitutine negativă față de fenomenul culturii sau dintr-o concepție romantică a vieții. Faptele interesează. Or, acestea nu pot fi neglijate pentru a satisface un idealism ale cărui insuficiențe lumea modernă le-a experimentat destul. Omului nu i se prezintă formele și schemele ideale, ci realitatea vieții și a morții. Idealismul — în toate formele lui — este fructul unei mari iluzionări. Mai mult, al unui paradox, care afirmă virtuți existențiale idealității. (A se vedea idealismul etic.) Destinul tragic al omului desprins de viață și întors înspre ea, nu categoriile rigide ale unei doctrine, îl va înțelege.

Aici, ca-n nici o altă parte, este necesar un examen subiectiv.

Gândirea, anul XII, nr 4, apr 1932 p 176-180.

SENSUL CULTURII CONTEMPORANE

Un moment istoric din evoluția unei culturi nu poate fi înțeles printr-o încercare de izolare din totalitatea căreia aparține, printr-o ridicare pe un plan exterior acelei culturi. Momentele istorice, ca forme individuale ale unei culturi, nu constituiesc structuri discontinui sau expresii divergente organic, rezultate dintr-o energie haotică, ci participă toate la un fond original și specific. Aici rezidă caracterul simbolic al acelor momente, precum și caracterul de unitate al acelei culturi. Obiectivațiile multiple ale acesteia nu justifică mai repede o lipsă de unitate lăuntrică, de coerență interioară și organică? Cum dovedesc, d. ex., renașterea, barocul sau romantica unitate a culturii moderne? Aceste obiecții neglijează un lucru: expresiile istorice ale unei culturi nu trebuiesc judecate după caracterul lor exterior și superficial, ci după configurația interioară, care se revelează unei înțelegeri intuitive, unei pătrunderi adînci. Caracterul de simboluri nu trebuie să ne ducă la o asimilare a lor pe planul unei identități, iar multiplicitatea la o divergență, ci, în cazul întîi, la înțelegerea raportului dintre o expresie individuală și totalitatea din care derivă, iar într-al doilea, la posibilitățile și dinamismul culturii. Expresiile culturii realizîndu-se *istoric*, este fatal ca în desfășurarea lor progresivă, prin succesiunea lor treptată, să se constituiască în structuri diferențiale și individualizabile. Istoricul de profesie le studiază în individualitatea lor particulară, fără cercetarea unor sinteze mai bogate. O viziune filosofică descoperă

sensul expresiilor individuale, precum şi raportarea lor la o totalitate care le transcende. Acestei necesităţi de încadrare se datoreşte faptul că, atunci cînd consideri cultura contemporană, nu poţi proceda la o excluziune a antecedentelor culturale, separînd în unităţi discontinui viaţa unei culturi, ci trebuiesc stabilite conexiunile interioare care leagă o formă individuală de celelalte. Se realizează aici o condiţionare care nu este asimilabilă unui raport cauzal de ordine mecanică, întrucît structura calitativ bogată a culturii se desfăşură în *timp*, şi anume în ceea ce acesta constituie cadru pentru *creaţie*, nu pentru o desfăşurare mecanică, irelevantă pentru orice idee de productivitate, creaţia fiind aprioric exclusă. Dacă în ordinea mecanică timpul are o semnificaţie transcendentă obiectului, pentru aspectele culturii el păstrează un caracter de imanenţă, rezultat din devenirea calitativă a acesteia. Realizările istorice ale culturii sunt *rezultatul* unui fond productiv de la baza acesteia şi a unei sume de valori existente embrionar în acest fond. Realizările istorice în mod necesar, după o logică interioară, aduc succesiv pe un plan actual valorile din substratul originar.

O înţelegere intuitivă a proceselor interioare descoperă în fenomenul renaşterii sau al reformei predeterminat întreg caracterul culturii moderne. Multiplicitatea formelor nu împiedică o viziune esenţială a necesităţii lăuntrice a culturii, a destinului ei. Destinul nu trebuie înţeles în semnificaţia curentă, care obiectivizează ceea ce este dat lăuntric. Elementul ireductibil din ideea de destin, un anumit caracter de iraţionalitate a acestuia trebuiesc interpretate ca închise imanent în structura interioară a culturii. Formele ei nu pot fi concepute într-o separaţie, într-o izolare de destinul care este al tuturor. Fără raportarea la acesta, ele nici n-ar fi inteligibile, întrucît o înţelegere greşită le-ar atribui un caracter de singularitate, care le-ar izola de un fond de viaţă, reducîndu-le la simple cadre fără nici un conţinut. Unicitatea lor nu exclude participarea la o totalitate, ca vizînd mai mult o unicitate de expresie, decît de conţinut substanţial. Existenţa unui destin interior într-o cultură explică de ce individualitatea formelor acesteia cu caracter unic, sunt susceptibile de o înţelegere.

Destinul este închis în fondul de viață al unei culturi. De aici caracterul lui originar.

Sensul culturii contemporane nu poate fi lămurit decît prin raportarea acesteia la totalitatea culturii moderne și prin precizarea semnificației ce o are în cadrul evoluției acesteia.

Ceea ce caracterizează momentul istoric pe care-l trăim este tendința de a aduce pe un plan actual suma de valori care s-au desfășurat istoric în decursul culturii moderne, de a actualiza ceea ce s-a realizat într-un proces. Multiplicitatea de direcții și de manifestări, izvorîte dintr-o trăire naivă, dintr-o închidere într-o sferă limitată de valori, dintr-o îngustare a perspectivei, se prezintă omului de astăzi în toată bogăția ei variată.

Timpul nostru este timpul marilor sinteze, în care omul nu mai este încadrat naiv și spontan în existență, ci cu o perspectivă care încearcă o înțelegere a diverselor forme de cultură și de spirit. Faptul acesta al *înțelegerii* îl situează într-o poziție cu totul particulară, care nu se găsește decît în momentele finale ale unei culturi, în alte epoci existînd numai la cîțiva indivizi răsfirați. Trăirea naivă, care se întîlnește în epocile creatoare ale istoriei, în epocile cînd omul nu se simte în afara vieții și a culturii pe care să le contemple, se realizează [ca] o asimilare în existență, care nu este altceva decît o credință fanatică într-un cerc de valori, credință bazată pe iluzia unei universalități a acestora.

Valorile, în structura aceasta de viață, nu sunt exterioare și transcendente omului, ci se mențin într-o sferă subiectivă de elaborație. Dacă totuși ele sunt obiectivate, relația cu un fond subiectiv, antropologic nu este ruptă, ci se menține într-o legătură imanentă. Ele au un caracter viu. Cînd se vorbește de idealuri, de idealurile exterioare ale unei epoci, în realitate nu este nimic altceva decît o iluzie care separă valorile de fondul lor subiectiv, întocmai cum se atribuie destinului realitate obiectivă, în afară de structura internă a omului. Exterioritatea și transcendența valorilor se realizează acolo unde omul se plasează în fața lumii istorice, unde trăirii naive și spontaneii îi iau locul perspectiva și înțelegerea, omul fiind dincolo de fluxul și devenirea concretă a existenței. În asemenea condiții,

el consideră valorile în autonomia lor de fondul de viață din care s-au născut. Caracterul autonom îl păstrează toate pentru perspectiva lui. Nu este același caz atunci cînd o epocă urmînd alteia creează alte valori, cele ale epocii antecedente devenind pentru ea exterioare, fiindcă în acest caz exteriorizarea vizează numai o regiune îngustă a acestora. Perspectiva istorică pentru viața unei culturi, înțelegerea dezvoltată la exces dovedesc în mod evident o deplasare a axei spirituale din cadrul trăirii ca atare.

Perspectivismul istoric este expresia imposibilității omului de astăzi de a se mai ataşa unui cerc îngust de valori precum şi a epuizării fondului productiv al culturii moderne.

O cultură se analizează în expresii limitate. Creația este posibilă numai în astfel de condiții. Pretenția de universalitate care domină în cultura de azi este manifestarea eclectismului acesteia.

Ce este tendința înspre sinteze mari, decît o expresie a acestui eclectism?

Este evident că sintezele de care vorbim nu sunt construcțiile unei sistematici de stil clasic în care lumea este simplificată de o viziune subiectivă, ci de sintezele pe bază istorică şi psihologică. Ele sunt posibile numai datorită faptului că suma de valori realizată istoric este actualizată. Eclectismul încearcă o îmbinare între diversele sisteme de valori, îmbinare destul de artificială, deoarece acestea, deşi nu sunt diferite structural — cum se întîmplă cu valorile diverselor culturi într-o considerare comparativă — nu este mai puțin adevărat că răsar din experiențe specifice, care nu pot fi retrăite toate simultan. Actualizarea de care vorbeam aduce pe un plan teoretic valorile în articulația lor formală. Aici este sensul exteriorității şi transcendenței lor pentru omul de azi.

Eclectismul se naşte acolo unde energia productivă s-a epuizat, unde posibilitățile s-au secătuit. Chiar în orientarea lui el nu intenționează creația, ci o combinare de elemente. Numai că aceasta niciciînd nu poate fi organică, deoarece nu rezultă dintr-o cristalizare firească, intervenția artificială fiind prea evidentă. Aşa cum îl concepem aici — nu numai în realizare individuală, dar ca un punct final în viața unei culturi — eclectismul constituie un fel

de bilanț al acesteia. El nu dovedește prezența unor dizarmonii sau a unor antinomii de la baza culturii, cît multiplicitatea de tendințe, diversitatea de expresii sau bogăția de forme, pe care el le prezintă simultan într-o sinteză șubredă. Pentru o cultură el este un semn de agonie.

În experiență, în trăire se realizează o viețuire în prezent ; clipa este trăită fără chinuitoarea raportare continuă la trecut sau la viitor. Aici se înfăptuiește o sustragere de sub tirania timpului. Momentul devine eternitate.

Perspectiva deschide o înțelegere pentru procesul universal al timpului. Veșnicia este concepută ca existență într-o devenire continuă sau ca reală și tangibilă la capătul unei desfășurări cosmice, cum e în unele metafizici religioase. Sub unghiul devenirii, cultura se rezolvă într-o totalitate de forme finite și relative. Istorismul și relativismul rezultă din predominarea temporalului și a devenirii în aprecierea culturii, ca realitate istorică. Nașterea lor se datorește de asemenea refuzului oricărei naivități. Simțul de orientare perspectivică în lumea istorică derivă și din intensificarea *conștiinței* în procesul ei de dualizare cu viața. Conștiința în lumea contemporană s-a dualizat pînă la paroxism de existență. O dialectică internă a provocat această separație numai în parte. Ea ține de fenomenul destrămării culturii moderne. Omul nu se mai simte încadrat într-o categorie limitată și închisă. Intensificarea conștiinței pînă la paroxism l-a adus într-o situație cu adevărat tragică : la incapacitatea de a se determina pentru o categorie sau un sistem, la imposibilitatea de ierarhizare a conținuturilor spirituale și istorice, la eliminarea participației fecunde și productive la orice formă de spirit. Pentru spiritele mai superioare, care n-au fost atinse de eclectism, reflexia sceptică, dezabuzarea sau contemplația au devenit note esențiale pentru viața lor spirituală.

Din multiplicitatea de tendințe derivă și faptul unei absențe de convergență precis determinată a elementelor culturii actuale. Există și astăzi probleme centrale ; numai că ele nu mai au acea predominare care altădată reprezenta o expresie a unității spiritului. Există și o altă cauză — specific modernă — a absenței de convergență în cultura de astăzi. Lumea modernă a cunoscut procesul destrămării

unității spiritului prin autonomizarea diferitelor forme ale acestuia. Dacă Evul mediu a reprezentat o strălucită convergență și unitate prin predominarea religiei, renașterea prin predominarea artei, barocul prin cea a mecanicii, trecînd peste romantism și pozitivism, care și-au avut de asemenea formele lor favorite, cultura contemporană nu mai manifestă o astfel de unitate. Autonomizarea diverselor forme și obiectivațiuni ale spiritului nu trebuie înțeleasă ca o divergență totală. Cercetările noi au stabilit ce semnificație au afinitățile dintre acestea, afinități ce leagă și condiționează între ele structura socială, economică, spirituală etc. Afinitățile nu le descoperă decît o pătrundere substanțială a conținuturilor. Pentru omul care nu cercetează conexiunile interioare, divergența rămîne, cauzînd împrejurări de dezorientare. Formal, diversele discipline par a manifesta o completă ireductibilitate: o terminologie proprie pentru fiecare, delimitări precise alle granițelor, conturarea liniilor de diferențiere le-au izolat unele de altele. Numai o viziune intuitivă, care să spargă barierele formale cu caracter diferențiatoriu, ar mai putea restabili o unitate aproximativă a spiritului.

Reacțiunea împotriva oricărui fel de formalism a răsărit nu din faptul unei prea mari libertăți, ci din faptul că o predominare a formelor a schematizat viața, i-a distrus spontaneitatea printr-o anchilozare excesivă. Din acest motiv, apologia și exaltarea mobilității și a primitivității au o justificare mult mai adîncă decît se crede. Omul vrea să se elibereze de presiunea formelor unei culturi îmbătrînite. Entuziasmul pentru tinerețe, care a devenit astăzi o adevărată frenezie, derivă din orientarea admirativă pentru spontaneitate și irațional. Dincolo de un mecanism complex, dincolo de elaborațiile culturii, omul tinde înspre o apropiere de originar, de datul pur nefalșificat de categorii. Este mai mult decît interesant de a arăta care sunt expresiile cele mai preferite ale omului de astăzi și care manifestă nu atît o realitate, cît o vagă nostalgie după realități pierdute. Nu există frază în scrierile autorilor preferiți ai lumii actuale, în care să nu găsești una din aceste expresii: irațional, originar, autentic, intuitiv, trăire etc. .... Tragicul omului de astăzi — care devine un tragic

al culturii contemporane — rezultă din dezbinarea dureroasă între conştiinţă cu tendinţele ei centrifugale şi tendinţele centripetale înspre naivitatea şi iraţionalitatea vieţii. De aici derivă paradoxul: orientarea *conştientă* înspre naiv şi iraţional, paradox care arată că pentru momentul istoric actual nu există salvare.

Adevărul este că omul n-a fost niciciînd mai puţin naiv decît azi. Cum ar putea fi altcumva în epoca în care istorismul mai dominâ şi psihanaliza are primatul? Psihanaliza a distrus în mare parte credinţa în cultură şi în progresul ei. În actul creaţiei, care este esenţial pentru orice idee sau concepţie de cultură, ea descoperă substraturi a căror cunoaştere diminuează entuziasmul pentru ceea ce epocile clasice ale umanităţii au numit caracterul ideal al culturii. Nu că în ea însăşi psihanaliza ar fi reprobabilă, ea bazîndu-se pe date reale, dar faptul de a face din orice om un analist, un spectator al lui însuşi, o situează într-o poziţie cu totul particulară pentru lumea de astăzi. Psihanaliza — nu ca o preocupare pentru specialişti, ci răspîndită şi cultivată de public — nu putea să apară decît în fazele de decadenţă ale unei culturi. Dacă psihanaliza a distrus într-o măsură oarecare credinţa în cultură, nu este mai puţin adevărat că ea însăşi este expresia şi rezultatul unei plictiseli nelămurite pentru fenomenul culturii. Cine mai *crede* astăzi în personalitate, ideal sau progres, care sunt elemente constitutive ale unei culturi? Altădată, pronunţarea lor era însoţită de o notă afectivă; de aceea se credea în ele. Pentru noi şi-au pierdut semnificaţia, devenind simple scheme. Lucrurile acestea nu trebuiesc constatate cu un sentiment paseist de regret. Personal, sunt încîntat de resemnarea şi scepticismul puternic al timpului nostru. Acestea trebuiesc spuse fiindcă numai aşa înţelegem specificitatea momentului istoric actual şi raportul lui cu structura culturii moderne.

Plictiseala de cultură rezultă şi din problematismul omului contemporan. Un exces de problematică l-a dus la imposibilitatea de a trai aspectele şi formele vieţii pentru el şi pentru ele, de a deplasa axa din experienţă în problemă. Această deplasare este caracteristică omului

în genere. Atunci, însă, cînd ea se realizează în exces, orice echilibru s-a prăbuşit.

Viaţa îşi pierde eventualul ei farmec atunci cînd este scoasă din conţinuturile ei fireşti. Pentru o fire neproblematică, formele existenţei sunt trăite unitar. Dezbinările apar acolo unde lucrurile sunt scoase din cadrul lor natural.

Peste aceste incertitudini, peste acest exces de problematică n-a putut trece nici mişcarea religioasă contemporană, care prezintă un exemplu strălucit pentru ceea ce este în conştiinţa vremii dorinţă, aplicaţie intenţională şi imposibilitatea realizării integrale. Un curent religios este fecund numai întrucît pleacă din religiozitate, dintr-o simţire adîncă. Religia constituie articulaţia sistematică în a cărui *(sic!)* plan teoretic subiectivitatea experienţei religioase este obiectivizată cu categorii formale. Simţirea sublimîndu-se pe un plan abstract, devine, printr-un proces de elaborare, comunicabilă şi inteligibilă. Decît, acest proces este totdeauna o denaturare, o denaturare fatală. În lumea contemporană s-a petrecut, însă, un fenomen cu totul contrar acestuia, un fenomen cu adevărat paradoxal, rezultat din alcătuirea internă specifică a culturii de azi. Toate valorile menţinîndu-se într-o relativă exterioritate faţă de un fond antropologic, transcendente energiei subiective, era fatal ca şi religia să se prezinte constituită şi în afară de acest fond şi de această energie. Cultura contemporană n-a produs valori religioase, fiindcă procesul şi-a marcat evoluţia dinspre problematică înspre religiozitate, întocmai cum prinderea originarului şi a vieţii, sau a primitivităţii, devine şovăielnică sau iluzorie, deoarece elementele culturii nu pot fi integral părăsite, această prindere existînd doar ca intenţionalitate.

Nu a lipsit vremii noastre neliniştea care s-o îndrume înspre preocupările religioase, ci spontaneitatea productivă, singura capabilă de a da naştere unei mişcări fecunde. La omul de astăzi n-a existat şi nu există decît voinţa de a crede. Că el trăieşte în iluzia unei autenticităţi, aceasta este evident fără necesitatea unei speciale psihologizări de stil mai nou. Voinţa de a crede rezultă din o necesitate de a depăşi structura antinomică a vieţii, de a trece peste dezechilibru sau incertitudine. Cum o realizare integrală a

experienței religioase nu este posibilă, întrucît omul viețuiește cu elementele culturii în alcătuirea ei actuală, apropierea de religie a devenit pentru el o încercare plină de nesiguranță. Este interesant de remarcat că pentru cei mai mulți din zilele noastre contactul cu religia nu le-a adus acea împăcare senină și nici echilibrarea interioară, ci o viață chinuită, contradictorie, plină de tumult și disperare. Trecerea de la religie înspre religiozitate este constituită și de faptul că omul s-a îndreptat înspre realizările obiective și istorice ale spiritului religios, care i s-au prezentat lui în sfera lor transcendentă. Este o orientare, o îndrumare intențională, nu o elaborație sau productivitate. Voința de a crede este expresia acestui chin lăuntric, rezultat din incapacitatea de adaptare integrală la o sferă de valori religioase. Ceea ce a mărit în plus o dezvoltare enormă a discuțiilor religioase a fost rezolvirea contradicției dintre caracterul istoric și concepția caracterului absolut al religiei. Modernismul catolic a încercat un compromis între aceste două caractere. De fapt, această problemă nu se pune omului religios. El nu trăiește experiența religioasă prin raportare la obiectivitatea istoriei, ci prin sentimentul viu al prezenței realității metafizice. Problema istorismului în religie îi e exterioară. Pentru acesta este chinuitoare, fiindcă nu există posibilitate sau o ieșire convingătoare din ea.

Istorizarea conștiinței și a culturii dacă a constituit o relativizare a valorilor, democratizarea culturii este o expresie a sărăciei calitative. Valorile culturii răspîndite pe o sferă mare se omogenizează, își pierd specificitatea și diferențierea lor care le da caracterul de structuri organice. Mulțimea le trăiește superficial, fiindcă ele îi vin complet din afară. Criteriul cantitativ nu este valabil în aprecierea fenomenelor culturii. Abundența scrierilor de astăzi nu dovedește absolut deloc o profunzime. Ele sunt produsul unei epuizări a instinctului creator. Majoritatea acestor scrieri sunt monografii, opere care încearcă reconstituirea de procese spirituale pe care le-au încercat alții; altele sunt cu conținut istoric. Ceea ce le caracterizează pe toate nu este o manifestare a unei spontaneități personale, ci

încercarea de a înțelege forme apuse, de a descifra un complex de condiții și situații care au însoțit o existență.

Toate acestea derivă în cele din urmă din terminarea și epuizarea valorilor pe care le-a produs cultura modernă. O cultură nu poate să treacă peste ea însăși. Suma de valori închisă în posibilitățile ei este limitată. Specificitatea unei culturi are de altfel ca presupoziție această limitare. Cultura greacă n-a dispărut în urma cuceririlor romane, ci fiindcă posibilitățile ei s-au epuizat. Este iarăși adevărat că asemenea intervenții exterioare pot înăbuși dezvoltarea unei culturi (exemplul culturii Maya). Acestea nu dovedesc nimic împotriva tezei noastre, întrucît o cucerire poate să însemne o distrugere, dar tot așa poate să nu fie.

Direcția imanentă unei culturi, sensul închis în destinul ei trebuie să se desfășoare într-un dinamism care nu se sfîrșește decît atunci cînd valorile pe care ea le are în fondul intern s-au consumat. Dacă se invocă împotriva acestei concepții multiplele posibilități ale omului, nu trebuie să se uite că acesta se naște într-un cadru de cultură al cărui destin devine și al lui. Omul ca o ființă istorică este în mod fatal prizonierul unor forme în afară de el. Cum însă o dezvoltare treptată îi ascunde această relație aprioric determinată, el se simte într-un raport de imanență cu aceste forme. Numai epocile tulburi zguduie acest raport, revelîndu-i existența lui pură în fața formelor istorice.

Afirmarea că motivul determinat al destrămării culturii moderne ar deriva din natura individualistă a acesteia este nevalabilă, întrucît pentru fenomenul destrămării sau al decadenței este irelevantă structura ca atare a acelei culturi, el fiind fatal. A decăzut cultura antică din cauza predominanței valorilor estetice? Nu, ci din motivul că ele, desfășurîndu-se în procesul istoric al acesteia, și-au epuizat conținutul. Considerarea culturii cu perspectivele unei axiologii relativiste revelează acest fenomen.

Individualismul și liberalismul, fructe ale modernității, epuizîndu-se, se consumă implicit și substanța culturii moderne, cu toate celelalte expresii corelative.

Acestei limitări și acestei decadențe într-adevăr inexorabile, caracteristice fiecărei culturi, i s-a opus caracterul

complimentar care ar oferi o imagine de universalitate din întregirea reciprocă dintre culturi. Un spirit ce s-ar complace numai în comparații ar putea găsi eventual o justificare a acestei pretenții. Numai că această imagine de universalitate, neputîndu-se realiza în concret, devine arbitrară și prea multiplă pentru a fi unitară. Ea ar avea o justificare mai adîncă, atunci cînd procesul umanității ar dovedi o convergență sau o finalitate dincolo de pluralitatea culturilor, cînd valorile s-ar totaliza într-o lume supraistorică și n-ar cădea pradă devenirii și distrugerii. Și apoi, din moment ce omul ca ființă istorică nu este capabil de universal, de ce să alcătuim o formă de universalitate iluzorie?

Conștiința acestei inconsistențe a culturilor este foarte vie în lumea contemporană. Pe lîngă elemente care se pot deduce din constatările de la început, există și concepția, astăzi foarte dezvoltată, după care istoria universală este constituită din structuri specifice de cultură, concepție care a anulat orice credință în vreun sens valabil pentru dezvoltarea istoriei, ca o totalitate supraordonată acelor structuri de cultură. Sensul există numai în procesul acestora; dar un sens specific pentru fiecare. Împlinirea destinului lor le aduce la conștiința agoniei și decadenței. În cultura contemporană s-a realizat o conștiință a împlinirii destinului culturii moderne. Expresiunea acestui fapt este sesizabilă și în dispoziția apocaliptică și escatologică a acestei conștiințe. Presimțirea sfîrșitului ia proporții și semnificații cosmice, o sensibilitate maladivă colorează cu dezechilibrul său un întreg proces universal. Ceea ce se limitează la un cadru îngust devine proiect pe totalitatea unei desfășurări. Prezența viziunilor apocaliptice și escatologice dovedesc o *(sic!)* dezintegrare a omului din viață, o suspendare între neant și existență, imposibilitatea de a găsi un echilibru în prezent. Obsesia sfîrșitului este rezultatul unei temeri de viață, a unei fugi de prezent, o asimilare nebună în demonia devenirii și a timpului. Dacă integrarea naivă în viață presupune viețuirea în moment, dezintegraiea este o luptă cu desfășurarea temporală. Apocaliptică și escatologie nu apar decît în vremuri turburi. Concepția sfîrșitului apropiat al istoriei rezultă din acest gen de obsesie și neliniște. Spiri-

tul profetic este astăzi în plină manifestare. Sub influența lui nu trăiesc numai cîțiva inspirați, ci aproape fiecare individ. Haosul din societatea actuală este provocat de această tendință de afirmare a tuturor individilor și a umanului. Este un fapt sigur că trăim într-un proces de atomizare socială. Liberalismul a rupt legăturile organice care constituiau comunitatea, a izolat de individi distrugînd spiritul de solidaritate vie. Spiritul monadologist al liberalismului a sfîrșit într-o atomizare mecanică. Statul, conceput ca un cadru exterior și formal, detașat de organismul concret al societății, ca o formă mecanică transcendentă realității istorice, este produsul unui raționalism pe care viziunea liberalistă l-a avut ca un corelativ. Reacțiunea împotriva raționalismului, împotriva spiritului și formelor acestuia este mult mai justificată decît a fost capabilă să lămurească o polemică superficială. Acesta nu este astăzi atît de demodat fiindcă refuză transcendentului existența și valoarea (obiecție nevalabilă și neadevărată), ci fiindcă n-a avut o comprehensiune pentru viață, pentru ceea ce caracterizează nota ei specifică și diferențială, cu toate consecințele.

Este un merit al gîndirii contemporane de a fi accentuat metoda după care elementul ireductibil dintr-o structură ne aduce spre o mai adîncă inteligibilitate, decît procedeele reductive care anihilează orice simț pentru concret.

Raționalizarea este o artificializare. Procedeul ei constructiv neglijează unicitatea și iraționalitatea din fenomenele realului.

Admiterea iraționalului a adus la o înțelegere mai vie a productivității vieții, precum și a relativității ei. Transcendența abstractă a timpului din viziunea mecanistă a fost înlocuită de imanența lui calitativă, în care temporalitatea existenței exclude orice dualism schematic. Orientarea înspre conținuturi și înspre elementul temporal din ele a dus la o mai puternică dezvoltare a perspectivei relativiste.

Ce sens pot să aibă pentru omul de astăzi unele curente cu tendințe platonizante?

Ele sunt simple încercări izolate de a depăși relativismul, prin admiterea unor idei transcendente la a căror raportare

contingenţa empirică să cîştige un sens sau o valabilitate, forme eterne la participarea cărora aspectele temporale ale existenţei sunt ridicate din sfera distrugerii şi a pieirii. În cultura contemporană sunt, însă, numai cîţiva izolaţi care mai cred în idei. Sentimentul general este acela care le relativizează şi pe ele. Nu din aprecieri superficiale, ci din cauză că încercarea de apropiere intuitivă de viaţă distruge credinţa în valabilitatea intemporală a ideilor, în caracterul lor absolut, revelînd rădăcina vitală din care ele pornesc şi incapacitatea lor de a modifica efectiv esenţa iraţională a firii.

Chiar atunci cînd acestui platonism i s-a răpit coloratura substanţialistă, determinînd numai un caracter funcţional al ideilor, scheme intemporale regulative, scepticismul nu şi-a redus critica lui severă.

În felul acesta, ideile şi formele istorice ale culturii au ajuns în acea poziţie de exterioritate şi transcendenţă faţă de om, care le asigură autonomia şi moartea.

Concepţia destinului istoric al culturilor elimină posibilitatea soluţiilor. În genere, soluţiile sunt simple vorbe. Trebuie să le recunoaştem o minimă eficacitate în problemele mici ale zilei, dar cînd e vorba de sensul imanent al unui fond de viaţă, eficacitatea lor este iluzorie. Soluţiile izvorăsc, în acest caz, dintr-o incomprehensiune, dintr o incapacitate de a înţelege caracterul ineluctabil al devenirii istorice. Absolutismul spiritului normativ a crezut totdeauna că indicaţii transcendente realului pot modifica structura acestuia. Sistemul normelor, cînd e vorba de un destin istoric, este gol de orice conţinut şi de orice forţă determinativă. Se spune: criză morală! Repede se propun cîteva procedee de îndreptare. Dispariţia credinţei în idealuri, care este vădită în lumea de astăzi, are motive mult mai serioase decît o primă privire poate să descopere. Omul nu se mai poate determina pentru un sistem de valori, pentru ca să trăiască în cultivarea lor. Un perspectivism, care n-are nimic dintr-unul estetic, l-a adus pe om în faţa vieţii, a culturii şi a tuturor realizărilor, spre a le măsura valoarea, spre a le înţelege în conţinutul lor interior.

Neapărat incertitudinile actuale au un caracter de provizorat; ele nu sunt definitive. Alte forme de cultură vor

da naştere altor valori. Problema se pune, însă, pentru momentul actual, pentru structura culturii contemporane şi pentru omul de astăzi. Considerarea aspectelor culturii în relaţie cu fenomenele prezentului nu se poate realiza în condiţiile unei absolute impersonalităţi. Aceasta nu din cauza unei colorări subiective a faptelor considerate, ci din motivul unei necesare derivaţii, din aprecierea ca atare, a unei atitudini de viaţă. În această privinţă, nu este inutil a aminti cum problematica studiilor istorice de la sfîrşitul veacului trecut şi de la începutul acestuia, deşi întemeiată pe cercetări metodologice, pe principii formale şi schematice, s-a isprăvit în chestiuni privitoare la atitudini şi concepţii de viaţă. Încadrarea individului în procesul istoric îi impune acestuia o cristalizare de atitudine în evoluţia căreia factorul totalităţii concrete a istoricului imprimă forme supraindividuale. Întocmai cum formele particulare de cultură sunt simbolice pentru o totalitate superioară lor, tot aşa expresiile concrete ale individualităţii devin simbolice pentru aceste forme particulare. Atitudinea de viaţă a omului de astăzi este un amestec de resemnare, cinism şi contemplaţie. Dacă altădată morala avea o consistenţă, bazată pe criterii a căror valabilitate era unanim admisă, astăzi ea şi-a pierdut — atît teoretic cît şi practic — acel caracter tranşant şi riguros, care demarcă binele de rău. Cine ar mai putea spune ce e binele şi ce e răul? Viaţa este indiferentă principiilor şi criteriilor morale. Din acest motiv, nu este de mirat că în natura eticului intră implicit elementul *problematic*, care converteşte spontaneitatea oricărei atitudini într-un complex de situaţii indecise. Excesiva discuţiune din timpul nostru asupra fundamentelor eticii s-a transformat într-o critică a acesteia. Cu drept cuvînt, omul îşi pune întrebarea plină de nedumerire, avînd în faţă etica tradiţională. cine ştie dacă binele nu este răul şi răul binele?!

Îndrumarea înspre stoicism şi înspre o concepţie tragică a existenţei, care este foarte vizibilă în produsele cele mai caracteristice ale culturii contemporane, este pe deplin

justificată din moment ce omul descoperă prea multă inconsistență în valorile pe care le-a cultivat și prea multă iluzie în idealuri. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu mai există decît cunoașterea destinului său și a culturii din care face parte.

Azi, anul I, nr. 2, apr 1932, p 166—178.

OSKAR KOKOSCHKA

Dacă Picasso este caracteristic pentru timpul nostru (înțelegînd ultimele decenii), prin mobilitatea și spiritul proteic parcurgînd o serie întreagă de curente, fiind incapabil să găsească o consistență spirituală, Kokoschka este nu mai puțin reprezentativ prin anxietatea și învolburarea cărora el le-a dat o expresie plină de dramatism. Există în toată opera acestuia o insatisfacție continuă, o teamă de lume, o groază de viitor, care-ți dă impresia că în viziunea lui Kokoschka omul nu răsare din lume, ci a căzut dezorientat într-o existență străină firii lui. Anxietatea este atît de puternică, încît ea devine semnificativă prin ea însăși, ca expresie autonomă, individul care o trăiește ajungînd doar un simbol pentru o stare sufletească esențială. Numai în acest sens se poate vorbi de artă abstractă la Kokoschka, referindu-ne la absolutizarea expresiei, iar nu la o puritate formală sau la un schematism linear. Căci este o caracteristică a acestei arte de a reduce pînă la negație linearul. Acesta este prezent numai acolo unde o expresie sau o trăire acceptă forma, unde există o adecvare între delimitările formale și conținutul obiectivat. Prezența linearului indică aproape întotdeauna un echilibru interior, o stăpînire lăuntrică și o armonie posibilă. Este o existență închisă, care își găsește rezerve și posibilități în ea însăși. Epocile clasice au cunoscut totdeauna o înflorire a linearului. Unde liniile dispar iar conturul devine iluzoriu, acolo orice ideal de clasicitate devine imposibil. Conștiința anarhizată a lui Kokoschka (pe care aici îl considerăm numai

ca pictor, iar nu ca dramaturg) a distrus consistența sufletească a omului, prezentîndu-ni-l prizonier în vîrtejul unui haos. Chinul și învolburarea lăuntrică devin constitutive pentru lumea exteriorară. Nu este numai un haos interior, dar și unul exterior. În această privință, Kokoschka nu este un izolat. Nu pot să vorbesc de aceste lucruri fără să-mi apară înainte tabloul fascinant *Peisaj apocaliptic* al lui Ludwig Meidner, care prezintă o viziune a unei lumi unde obiectele și-au părăsit încadrarea normală, aruncîndu-se într-un elan absurd, în care haosul este norma, iar nebunia intenția. Apocaliptica aceasta nu este religioasă, nu vizează un proces de mîntuire, ci este fructul disperării. În întunericul pe care-l revelează această viziune nu apare lumina, precum în sufletul abandonat disperării nu apare speranța mîntuirii. Arta lui Kokoschka este o expresie a dezagregării sufletești. Nu-și găsește aici o justificare mai adîncă absența linearului? O dezagregare sufletească refuză consistența formală și anulează conturul. Pentru aceasta, trebuie fluiditatea picturalului, întrepătrunderea elementelor într-o continuitate și mobilitate calitativă. Decît, aici picturalul a atins expresia paroxistă. Pînă acum, reprezenta o modalitate de remarcare a nuanțelor, în care individualul participa la o totalitate calitativă fără să reprezinte o izolare din acea totalitate. La Kokoschka este o revoltă, o expansiune a tuturor elementelor într-o tensiune nebună, o explozie calitativă a întregului continent. Ce rost mai are echilibrul nuanțelor? Niei unul. Din acest motiv, se poate vorbi de o sombrare a picturalului în pictura ultimelor decenii, care va da posibilitate de reerudescență linearului, reerudescență vizibilă în tendințele noi ale arhitecturii funcționale.

Insuficiențele tehnicei formale în opera lui Kokoschka nu țin, cum s-a afirmat greșit, de o incapacitate artistică, ci sunt condiționate și rezultate dintr-o viziune originară a lumii. Saltul în haos și în neant, esențiale acestei perspective, elimină orice gen de problematică a formalului. *Der irrende Ritter*, tematic, anulează preocuparea de formă. Plutirea în haos, care este substanța acestui tablou, ne descoperă o voluptate în deznădejde, o încîntare nebună în procesul propriei prăbușiri, un extaz al neantului.

Un masochism metafizic amestecă voluptatea în fenomenul dezagregării şi găseşte o plăcere în haosul cosmic. Trăirea neantului în artă dovedeşte o completă zdruncinare a echilibrului vital. Tot ce a creat Kokoschka revelează o dezintegrare din viaţă, o chinuire şi o torturare a vitalului, pînă acolo unde tragedia se amestecă cu caricatura, iar groaza cu grotescul Anxietatea continuă este drumul cel mai sigur în haos şi neant.

Gândirea, anul XII, nr. 7—9, sept.—nov 1932, p 333 - 334

TIMP ŞI RELATIVISM

Problematica atît de complexă a relativismului nu poate fi clarificată prin remarcarea exclusivă a unei surse din care a derivat perspectiva relativistă a vieţii. Pentru o înţelegere integrală a acesteia, ar trebui consideraţiuni istorice ample, în care s-ar arăta în ce moment din viaţa unei culturi apare relativismul şi dacă acesta rezistă unei discuţiuni de natură principială. Ceea ce vrem să remarcăm aici priveşte relaţia strînsă dintre un sentiment specific al timpului şi relativismul.

Există oameni, încadraţi într-o anumită epocă istorică, pentru care succesiunea temporală se reduce la o trăire liniştită şi echilibrată a clipelor. Vieţuirea aceasta nu creează o discontinuitate între clipe, ci le soarbe în ele însele, în posibilităţile lor proprii şi în conţinuturile lor interioare, fără o raportare continuă a uneia la cealaltă. Eliminarea relaţiei nu se întîmplă în mod conştient, printr-un efort voluntar, ci rezultă dintr-o imposibilitate organică de a transcende asimilarea imanentă în temporal. Epocile clasice ale umanităţii au cunoscut această vieţuire liniştită şi echilibrată a timpului într-o măsură inegalabilă. Dar nu numai epocile de stil clasic, ci toate epocile creatoare din istorie au avut un sentiment pozitiv al timpului, în care clipa, pentru a întrebuinţa formularea atît de profundă şi de sugestivă a lui Sören Kierkegaard, devine un reflex al eternităţii. Conştiinţa că devenirea temporală are un caracter de îmbogăţire pentru subiectivitate, că succesiunea reprezintă o însumare, iar transformarea o totalizare, este

atît de puternică în omul din aurora sau eflorescența culturilor, încît o problematică specială și chinuitoare a timpului nu poate exista pentru el. Este absolut imposibil să ne închipuim în epoca omerică, în gotică sau în Renaștere, un sentiment unanim al demonismului temporal, al chinului devenirii și al fatalității distrugerii. În toate epocile creatoare ale umanității, omul a simțit *prezentul* într-o anume consistență, ca un moment hotărîtor, care, dacă intra în dinamismul temporal, nu-și anula ființa lui în vîrtejul demonic al acestui dinamism. Împăcarea cu timpul este o împăcare cu lumea; căci este imposibil a găsi un echilibru în lupta cu timpul, în antagonismul dramatic care face din om o ființă pe care atît trecutul, cît și prezentul sau viitorul nu-l pot satisface.

Cînd se manifestă dezintegrarea din asimilarea în timp? Istoricește, fenomenul este observabil în perioadele de decadență, cînd în locul oricărei naivități sau spontaneități creatoare apare înțelegerea sau se intensifică procesul de conștiință pînă la dezlipire de organic.

Omul conștient, în care dualismul viață și conștiință s-a rezolvat cu primatul ultimei, are o perspectivă a infinității temporale, nu întrucît aceasta ar fi eternitate fixă, ci întrucît este constituită dintr-o progresiune fără limită. Într-o astfel de perspectivă, insuficiența iremediabilă a tuturor conținuturilor de viață este evidentă. Conștiința paroxistă a timpului la omul de azi distruge orice consistență a unui conținut de viață, fiindcă raportarea continuă la altele revelează insignifianța, insuficiența și limitarea conținutului respectiv, ca și a acelora cu care este pus în relație. Dacă altădată procesul temporal revela o îmbogățire, astăzi el este interpelat în semnificația lui pur dramatică. Pentru ce noi, oameni ai unei culturi care apune, nu ne mai putem bucura de clipă? Sau pentru ce *dorim* să ne bucurăm de clipă, dar nu putem? Fiindcă ne e frică de clipa care urmează. Bucuria noastră este o bucurie de agonie, cînd obsesiunea ireparabilului creează o falsă voluptate tremurîndă în sorbirea momentelor numărate. Este foarte just că astfel de experiențe au fost făcute și altădată, dar de puțini, de cîțiva torturați și chinuiți, deoarece există

o dramă a individului a cărei semnificație se situează dincolo de planul istoriei.

Relativismul contemporan este inconceptibil fără sentimentul demonic și dramatic al timpului de care vorbeam. Hipertrofierea sentimentului temporal a revelat ceea ce este neant în devenire și distrugere în proces. A fi relativist înseamnă a te situa dincolo de orice conținuturi de viață, a nu te putea atașa organic și naiv de nici unul.

În epocile naive, clasice și creatoare, orice conținut își are o semnificație în el însuși, el fiind trăit și considerat ca expresie a eternității. Pentru relativist, eternitatea în această accepție nu mai există, substituindu-i-se procesul temporal ca o progresivitate infinită. Întreg istorismul modern își are o sursă esențială în dezvoltarea excesivă a simțului temporal în omul modern. Pasiunea pentru istorie în cea mai generală accepție își are substratul în necesitatea modernului de a temporaliza, de a privi lumea sub unghiul succesiunii și al devenirii. Noi, cei de astăzi, suportăm tragedia temporalismului modern, nemairămînîndu-ne altceva de făcut decît să îndurăm cu eroism un deznodămînt fatal. Că metafizica irațională este singura care trage ultimele consecințe ale acestor idei, este evident. Ea constituie numai aparent o salvare. Sunt unii, însă, care trag ultimele consecințe și care n-au nevoie de salvare.

Gândirea anul XII, nr 10, dec 1932, p 383-384

FERDINAND BRUCKNER

Succesul extraordinar pe care l-a avut opera dramatică a lui Bruckner nu-şi găseşte o justificare într-o tehnică revoluţionară, ci în spiritul şi atmosfera ei atît de caracteristice şi de revelatoare pentru timpul nostru. Mă refer aici aproape numai la drama lui *Die Krankheit der Jugend*, unde spiritul tinerimii moderne, dezabuzată, chinuită şi perversă, îşi găseşte o expresie plină de un încordat dramatism. Ceea ce reprezintă filosofia lui Martin Heidegger, cu revelaţiile ei asupra neantului şi asupra morţii, în planul metafizicei, cu nu mai puţină încordare şi intensitate, în planul viziunii dramatice, reprezintă Ferdinand Bruckner. Pentru ce la Paris succesul lui a fost mult mai redus decît cel din Germania? Explicaţia este foarte uşoară pentru acela care îşi dă seama de atmosfera de inactualitate scandaloasă din Franţa, de echilibrul rezultat din anchilozare şi din incapacitatea de a prinde sensul problemelor actuale. Comparată cu tinerimea germană, cea franceză este lipsită complet de nelinişte, de efervescenţă şi de disperare. Urăsc atmosfera din Franţa, din cauza satisfacţiei, echilibrului şi sclerozei, care o inactualizează pînă la perimare. Ce poate să înţeleagă un francez, ce poate asimila el din zvîrcolirile unei tinerimi imorale din disperare, iar nu din estetism (cum e cazul imoralismului francez), perverse din suferinţă, iar nu din plictiseală?

Trebuie remarcat ca un fapt categoric că tinerimea germană n-a ajuns la iraţionalism, disperare, decadenţă, tragedie şi halucinaţie, în urma unor experienţe de esteţi,

care, epuizînd posibilităţile vieţii prezentate atitudinii lor spectaculare, ar fi recurs la perversiuni ca la un derivativ, ci o experienţă dureroasă i-a dus la limitele rezistenţii, unde drumurile normale nu mai au ce căuta.

Bruckner a revelat ceea ce este putred în această generaţie, dispreţul pentru viaţă, imposibilitatea de a fi fericiţi, insatisfacţia etc., nu fără a pune un accent aprobativ. Pesimismul lui este distrugător şi lasă un vid pe care nu-l pot suporta decît halucinaţii şi iremediabilii desnădejdii. Ironia, atît de pronunţată (în special în drama *Elisabeta, regina Angliei*), nu are la el nimic din uşurinţa şi spontaneitatea ironiei de salon, răsărită doar din satisfacţiile unei inteligenţe suficiente sau dintr-un joc inutil şi gratuit, ci din dispreţul pentru contradicţiile vieţii. Este un zîmbet amar care anulează orice plăcere naivă sau abandonare spontană. Comparaţia cu Frank Wedekind se impune. Acesta adusese acum cîteva decenii o atmosferă plină de tensiune, în care exagerarea atingea grotescul. Pe cînd la Wedekind sursa tragicului era numai sexualitatea, la Bruckner ea îşi găseşte o sursă mai adîncă într-un sentiment de viaţă. Amîndoi au găsit, însă, o expresie extremă şi paroxistă a incertitudinii epocii.

Există şi alt element care împrumută un caracter de actualitate vădită operei lui Bruckner. Mă refer la tipul de femeie pe care ni-l prezintă în *Die Krankheit der Jugend*, acel tip paradoxal, chinuit, lipsit de naivitate, pervers, în fine, femeia modernă complect dezorientată, care intrată în cultură nu se mai poate descurca, deoarece a fost prinsă într-un element eterogen, încît se poate afirma fără nici o exagerare că, dacă bărbatul trăieşte o criză epocală, femeia trăieşte o *criză de sex*, fiind pusă în faţa alternativei de a trăi sau de a muri, în cazul cînd se va mai aventura prin cultură.

Gândirea, anul XII, nr. 10, dec 1932, p 384.

PETRU COMARNESCU: *HOMO AMERICANUS*

☞ Încercările curente de tipologie se caracterizează printr-o absență impresionantă de spirit filosofic, printr-o lipsă de perspectivă mai amplă, care duc la o izolare și la o absolutizare a tipurilor, acestea nemairelevînd fondul organic și unitar al culturii respective. O astfel de tipologie face ininteligibilă o cultură și distruge orice posibilitate de înțelegere globală, deoarece ea nu pleacă de la concepția că orice tip este o expresie revelatoare pentru un mediu istoric, ci consideră tipurile ca expresii divergente și autonome. Meritul filosofic al tipologiei d-lui Comarnescu este de a fi arătat, în deosebire de tipologiile curente, participarea vie a fiecărui tip la totalitatea care îl transcende, prezentîndu-ne astfel, în mod implicit, o fizionomie de cultură, care ne interesează mai mult decît descrierea psihologică a tipurilor din încercările empirice de tipologie. Care sunt elementele comune la *businessman*, femeia de club, preotul, profesorul, studentul, sportsmanul etc..., a căror remarcare să individualizeze o cultură și o concepție de viață?

Ceea ce caracterizează pe omul american este optimismul. Acesta trebuie să fie într-o măsură atît de mare dezvoltat, că însuși d-l Comarnescu, optimist prin temperament și concepții, simte necesitatea de a face rezerve uneori asupra lui. Pe cînd noi, europenii de astăzi, problematizăm totul, suntem incapabili de naivitate, nu acceptăm nimic fără o dureroasă și chinuitoare cercetare, vorbim de tragic pînă la banalitate, iar de echilibru și satisfacție ca de ceva

iremediabil pierdut, americanii vieţuiesc într-o splendidă încredere şi într-o naivitate îngerească. Vorbind de studentul american, d-l Comarnescu observă că acesta crede în posibilitatea de a rezolva orice problemă, conştiinţa lui nefiind zguduită de fenomenul insuficienţii şi limitării înţelegerii umane, precum nici de vreo îndoială asupra sensului ultim al vieţii. „Omul american nu se teme de moarte pentru că nu are conştiinţa ei" (p. 207.) Neant, necunoscut sau moarte n-au pentru el nici un sens. O absenţă scandaloasă de spirit metafizic a dus la apologia succesului şi a muncii. „Francezul gîndeşte atît cît îi trebuie vieţii; iar englezul activează atît cît îi trebuie vieţii, pe cînd germanul gîndeşte atît cît nu-i trebuie vieţii (adică mai mult); iar americanul activează atît cît nu-i trebuie vieţii (adică mai mult sau, poate, prea mult)" (p. 45). Găsesc o strînsă legătură între absenţa spiritului metafizic la american şi activismul excesiv, atît practic cît şi teoretic. Deşi d-l Comarnescu nu admite această legătură, pentru mine este oarecum evidentă. Fapta distruge procesul de interiorizare, iar munca face imposibilă contemplaţia metafizică.

Activitatea paroxistă din America rezultă dintr-o deficienţă a interiorităţii şi a spiritului problematic. Curiozitatea americană nu este de o calitate superioară, întrucît obiectul ei cu greu depăşeşte sensibilul şi valorile practice. Prefer, însă, de o mie de ori curiozitatea americană, orientată înspre exterior şi practic, indiferenţii româneşti, care nu rezultă nici din exces de meditaţie filosofică, nici dintr-o destindere a energiei vitale, ci din cea mai crasă impotenţă şi platitudine, dintr-o deficienţă constituţională care explică de ce a fi român înseamnă a trăi într-un mediu unde tragedia individului nu se poate rezolva decît prin moarte. În această privinţă, observaţia remarcabilă a d-lui Comarnescu o accept integral: „Americanii spun da în faţa oricărei posibilităţi, contrar francezilor care încep prin a spune nu, sau românilor, care stau la îndoială vroind să profite şi de pe urma lui da şi de pe urma lui nu" (p. 17).

Apologia muncii şi încîntarea pentru efort şi eficienţă au dus, desigur, la primatul ideii de educaţie în America. Un optimism pe care noi nu-l mai putem înţelege a dezvoltat spiritul de intervenţie continuă, necesitatea de a

devia destinele individuale de la sensul lor inițial înspre planul valorilor sociale. Pentru noi, cei familiarizați cu ideea de destin, de inexorabil și irremediabil, spiritul acesta pedagogic nu ne poate face decît melancolici. Pesimismul actual al Europei o face pe aceasta, cu drept cuvînt, incapabilă de a se mai entuziasma de realitățile americane. Nu este interesant că astăzi spiritul utopic din secolele trecute este complet pierimat, că pentru europeanul de astăzi încrederea în viitor este șovăitoare pînă la inexistență, iar ideea de progres compromisă, astfel că orice european conștient simte vag agonia Europei și ascensiunea sigură a Americei? Pentru originile istorice ale optimismului american legat de spiritul utopist, nu pot să nu citez aceste cuvinte edificatoare: „Utopismul n-a murit în Statele Unite. Această națiune a început a se construi pe vremea în care utopismul înflorea în Europa occidentală. Ctitorii Americii l-au adus în sufletele lor, așternînd peste el acele viziuni de țară nouă, liberă și mare, mai apoi decăzute într-o civilizație tehnică și economică[60] (p. 46).

Nu am insistat asupra elementelor de individualizare a tipurilor și asupra structurii lor diferențiale, deoarece intențiunea noastră a consistat în degajarea sensului filosofic al acestei cărți, care este cea mai vie și mai fecundă încercare de tipologie socială din cultura românească.

Azi, anul II, nr. 1, ian 1933, p 572–573.

REVELAȚIILE DURERII

Este una din particularitățile ființei noastre fragmentare de a nu putea avea o revelație integrală a realității, de a deschide numai perspective limitate și frînte, lipsite de cuprinderea totală și universală. Diversitatea experiențelor spirituale și complexitatea multiplă a trăirilor nu pot fi viețuite simultan, deoarece este o notă constitutivă a structurii noastre interne de a-și omogeneiza la un moment dat conținutul după prevalența unui tip oarecare de experiențe și viziuni.

Se realizează în acest caz un proces de cristalizare care individualizează specific viața noastră spirituală, determinînd perspectivei un sens închis în fondul acestor experiențe. În acest proces de elaborație interioară, se săvîrșește de fapt o purificare de o astfel de natură, încît elementele divergente sunt, dacă nu eliminate, înăbușite, constituind rezervorul posibilităților și capacitatea de surpriză de care dispune o individualitate. Perspectiva lumii este în mod fatal fragmentară, întrucît ea pleacă dintr-o individualizare cu totul particulară a vieții. Este drept că natura acestei individualizări nu ține numai de un factor irațional și ireductibil, ci și de determinante exterioare. Experiența intensă a durerii nu este realizabilă fără condiții favorabile din afară; capacitatea lor de influențare, însă, este cu atît mai mare cu cît mediul subiectiv dovedește o receptivitate mai bogată pentru durere.

Determinarea într-un anumit sens a acestei receptivități stabilește o cristalizare specifică. Cei orientați înspre

exaltarea dionisiacă, înspre vieţuirea erotică sau asimilarea chtonică au instinctiv tendinţa de a elimina tot ce cade în sfera durerii ; chiar cînd au experienţa ei, tendinţa de ieşire din această sferă este atît de vie, încît o menţinere silită echivalează cu o distrugere iremediabilă. Analiza diverselor experienţe nu are o valoare deosebită decît întrucît precizează capacitatea de revelare a lumii închisă în natura lor. Căci aici este sensul adînc al întregii noastre vieţi afective şi spirituale, care face din complexitatea acesteia altceva decît un joc sau o variaţiune sterilă de motive identice, dezvăluind în structura lor imanentă posibilităţi considerabile de revelare. Potenţialităţile bogate ale vieţii personale au fost disprețuite de un raţionalism fad ce găsea într-o impersonalitate abstractă şi o obiectivitate vidă, calea de înţelegere şi descoperire a existenţii. Decît, existenţa ca dat calitativ, ce se obiectivează în structuri unice şi diferenţiale, nu este accesibilă decît trăirilor concrete ale vieţii subiective. În regiunile ce interesează la maximum intimitatea fiinţei noastre, unde de o orientare într-o direcţie sau alta depinde întreg destinul nostru, ce valoare mai poate avea o operaţiune cu abstracţiunea vidă a conceptului? Este ca şi cum ai vrea să demonstrezi pe cale matematică infecunditatea stărilor depresive pentru un proces de cunoaştere a lumii, de înţelegere concretă a vieţii, cînd din multiplicitatea de stări sufleteşti înrădăcinate organic, cele depresive au cea mai mare capacitate de revelare, fiindcă în ele este inclusă dezbinarea progresivă a eului de lume. Toată gama stărilor depresive, de la durerea simplă pînă la paroxismul durerii unde se sublimează în disperare, tind să aducă pe om în faţa lumii, să-l separe de fire şi să-l readucă, printr-un proces de întoarcere la locul de unde a pornit, la existenţă, prin suprimarea dualismului. De aci la toţi acei ce sufăr intens o necesitate apăsătoare amestecată cu nostalgie după structura originară a firii, o dorinţă de viaţă naivă, ca un refugiu dintr-o încordare dureroasă şi chinuită.

În stările depresive, omul se simte ca separat în mod esenţial de lume, ca formînd cu aceasta o dualitate ireductibilă. Nu este aici izvorul sentimentului singurătăţii, al senzaţiei părăsirii şi al abandonării în moarte?

Urmărind procesul durerii cum se realizează în ființa subiectivă, este a determina și variațiile de perspectivă în considerarea existenții, iar nu numai o desfășurare pe planul pur al subiectivității.

Dar mai întîi pentru ce există durere? Ar fi absurd să se răspundă că oamenii suferă pentru a înțelege lumea, că suferința își are o justificare a apariției și existenții ei în puterea de dezvăluire a lumii. Drumul cunoașterii este atît de dureros, încît cine n-ar renunța la el? Nașterea ca atare a durerii nu-și are o finalitate atît de înaltă; ulterior, se realizează procesul de purificare, fără ca acesta să fi fost inclus ca intenționalitate. Faptul durerii în lume ține de caracterul de iraționalitate, bestialitate și demonie a vieții, care îi dau acesteia caracterul unui vîrtej ce se mistuie în propria încordare. Suferința este o negație a vieții, negație închisă în structura ei imanentă. În caracterul demonic al vieții este implicată o tendință spre negativitate și distrugere, care pune piedici și consumă din elanul unui imperialism vital. Pe cînd în alte forme de autodistrugere ale vieții se desfășură un proces mai puțin sensibil conștiinții, în durere se realizează pe un plan dezvoltat al conștiinții, aceasta cu atît mai mult, cu cît intensificarea acesteia este inseparabilă de fenomenul suferinții. Imanența principiului demonic în viață anulează orice credință într-o posibilitate de purificare din rădăcini, într-o spiritualizare care ar converti orientările și direcțiunile ei înspre un plan ideal. Dacă viața este o imensă tragedie, atunci numai acestei imanențe a demonicului se datorește. Cei care îl neagă și trăiesc îmbătați de aroma viziunilor paradisiace dovedesc o incapacitate organică în a se apropia conștienți de rădăcinile vieții sau că nu s-au desprins din ele, pentru a avea perspectiva dramei din adîncuri. Excesiva naivitate este opacă pentru dramatic. Atunci, însă, cînd omul este ars pînă în substanța intimă a ființii lui de flacăra durerii, cînd conștiința capătă o mare capacitate de dezinteresare fiindcă s-a eliberat de legăturile vitale, cînd viziunea capătă un caracter de puritate ce surprinde esența, înțelegerea pentru fenomenele capitale ale vieții ajunge la expresiunea cea mai pură. Dacă, în suferință, totalitatea naturii noastre subiective primește

o marcă de transcendenţă faţă de existenţa empirică, această transcendenţă nu trebuie interpretată în sensul acelei exteriorităţi raţionale, care-şi stabileşte poziţia complet din afară, ci ca o parte din fire ce se izolează de rest în urma unor experienţe capitale. Dezintegrarea din viaţă care se realizează în acest caz este produsă de experienţa simţurilor, nu de concepţii raţionale. Căci împotriva sentimentalismului romantic vag şi abstract, care a compromis prin exclamaţii feminine întregul fenomen al suferinţei, trebuie reabilitată şi afirmată realitatea simţurilor. Deşi expresii ale părţii celei mai concrete a fiinţii noastre prin care se realizează integrarea în existenţă, suprarafinarea lor duce la dezintegrare. În durere omul cugetă prin simţuri. Acest paradox vrea să arate că, prizonier în obsesiunile durerii, omul nu mai poate desfăşura operaţiunile inutile de combinare a ideilor, ci lasă simţurilor libertatea de a proiecta ceea ce se petrece în frămîntarea lor. Obiectivaţiunile în acest caz poartă toate o marcă organică. Aici este explicaţia faptului pentru ce toate creaţiunile izvorîte din suferinţă sunt de o sinceritate perfectă. Ele pleacă dintr-o însingerare durabilă. Mărturisirile suferinţii n-au valoare decît dacă dincolo de rînduri vezi pe om, care scrie numai pentru a nu striga. În orice domeniu se pot spune lucruri inventate şi citite, numai aici nu. Din acest motiv, tot ce se afirmă în astfel de confesiuni este perfect valabil. Principiul contradicţiei într-o astfel de complexitate? Sistematică? Dar cine ar îndrăzni să scrie o sistematică a durerii? Toate formulele deplin închegate şi lectura a zece biblioteci nu echivalează o experienţă intensă a durerii.

Împotriva sentimentalilor şi a tuturor acelor care sufăr estetic, realitatea bolii descoperă sensul autentic al durerii şi compromite definitiv superficialitatea celor care trăiesc estetic suferinţa. Toţi aceia care consideră micile insatisfacţii ale vieţii ca suferinţă, care dau proporţii unor contradicţii şi nelinişti spirituale legate de instabilitatea şi incertitudinile vîrstei, care se pretind torturaţi fără perspectiva obsedantă a morţii — toţi aceştia sufăr estetic, fiindcă în cazul lor nu este vorba de o zguduire permanentă a totalităţii fiinţii lor, ci de nişte chinuri trecătoare şi accidentale

pe care le exagerează o fantezie livrescă, fără un determinant mai adînc.

Întreaga artificialitate a acestora se manifestă în totala inconsistență spirituală, deoarece, fiind afectați exterior și superficial, dizarmonia dintre tendințele intime și cele cîștigate accidental devine fatală. Însăși mila este o suferință estetică, deoarece pleacă din motive străine: este o suferință de împrumut. Suferința pentru altul este sterilă și ineficace. Durerea este reală și adevărată numai la individul care suferă; căci nimeni nu poate suferi pentru altul. O lume întreagă poate să se chinuie pentru destinul cuiva; cu cît îl va schimba?

În suferință omul este absolut singur. Dar nu acea singurătate pe care o inspiră o trăire muzicală, în care plutești într-o fascinantă legănare deasupra lumii, din cauza unei plenitudini interioare excesive, cînd nu mai poți pune frîu unui conținut debordant și te avînți într-o expansiune de voluptoasă nebunie, ci o singurătate în care ești apăsat de existență, în care simți timpul și spațiul ca forțe adverse, detașate esențial de tine, fără a ajunge la sentimentul irealității vieții. Sentimentul pozitivității firii pe care-l încerci în durere nu este acela ce-l trăiești în exaltarea erotică, fruct al integrării în existență, ci acela care rezultă din conștiința unei realități ce se prezintă obiectiv în față. Acestui sentiment al pozitivității se datorește faptul că în durere nu ai senzația absolutei singurătăți, senzație nelipsită în disperare. Dacă marile dureri sunt mute, pentru ce omul devine liric în suferință? Paradoxal! Chiar fiindcă sunt mute și inexprimabile. Nu a atins lirismul expresiile cele mai pure în iubire și trăirea muzicală, stări a căror complexă intimitate nu este susceptibilă de o exprimare rece și obiectivă? Expresia lirică se naște unde un conținut, din cauza unei prea mari energii interne, nu mai poate primi nici o formă. Lirismul indică întotdeauna o infinitate internă. Paradoxul este a vorbi despre durere fără să fii liric. Aceasta înseamnă a fi filosof; ceea ce iarăși este un paradox al existenței.

Infinitatea durerii nu trebuie concepută în genul acelui pesimism care încerca să stabilească superioritatea cantitativă a durerii față de plăcere. Departe de noi intenția

de a umbla cu balanța într-un domeniu atît de intim și de ciudat. Este mai mult sigur decît probabil că durerea e mai frecventă decît plăcerea Dar nu această apreciere cantitativă importă, ci intensitatea calitativă a trăirii. Or, din acest punct de vedere, toate au margini, numai durerea nu. Senzația că ai intrat de mult în ea provine din excesiva intensitate cu care e trăită. Astfel, durerea nu se poate uita niciodată. A suferi mult înseamnă a cristaliza tot conținutul ființii noastre în jurul ei, a imprima o directivă ce izvorăște din structura organică a acestei ființe. Această organizare a vieții interioare nu este posibilă fără o tehnică a îndurării, fără o artă de a suporta durerea. A învăța să suferi este semnul cel mai elocvent al prezenții unui simț dezvoltat pentru eternitate. Modernii, cărora le lipsește acest simț, în deosebire de antici, nu știu nici să sufere, nici să moară. Nu că modernii ar suferi mai puțin — contrarul e mult mai adevărat — dar măsurînd totul după realizarea concretă și palpabilă în timp, au pierdut simțul împlinirii interioare a omului, ca ființă ce-și măsoară valoarea cu eternitatea. Arta de a suferi, complexul întreg al tehnicii îndurării, pleacă din concepția că durerea reprezintă o cale de purificare, de ardere interioară ce ridică pe om pe un plan cu totul particular față de viață. „Mult i se va ierta, fiindcă mult a suferit." Nu fiindcă a iubit mult. Aceasta înseamnă că prin durere omul cîștigă o anumită excelență în univers și că principiile ce se aplică omului comun pentru celălalt nu mai au valabilitate. I se iartă mult celui care mult a suferit nu numai din acest motiv, dar fiindcă el însuși iartă. Suferința este școala concesivității. A învăța să suferi este a învăța să ierți. De ce ierți? Fiindcă în durere te desprinzi progresiv de lucruri. În disperare, desprins de tot, ierți totul. Omul normal și mediocru, atașat de lumea înconjurătoare, interesat în frămîntările meschine, incapabil de a înțelege stările maladive, nu poate să ierte nimic, fiindcă atașarea de lucruri duce la iluzionare și la un fals absolutism. Toată viața omului normal se reduce în fond la interesul pentru obiect, la viețuirea în sine închis și limitat, la încadrarea în obiectivitate. El așteaptă totul de la timp; de aici rolul surprizei în viața acestuia. Incapabil să se ridice deasupra seriei

temporale, el este un prizonier al cursului demonic al timpului. Şi atunci este explicabil de ce un om care suferă, chiar lipsit de cultură, nu poate fi mediocru. Aceasta cu atît mai mult cu cît a suferi înseamnă a avea destin. Existenţa individului normal, fără marcă subiectivă puternică, anonimă şi ştearsă, este lipsită de destin, fiindcă absenţa oricărei complexităţi exclude orice caracter de unicitate. Or, numai aceia au destin care realizează o formă, o expresiune unică de existenţă.

Fiecare om îşi poartă destinul său fără ca altul să-şi poată lua vreo responsabilitate, întocmai cum în suferinţă eşti singur, nimeni altul neputîndu-şi-o lua asupra lui. Acela care s-a crezut mîntuitorul lumii a fost mai mult decît iluzionat cînd a conceput o răscumpărare a păcatelor sau o preluare a suferinţelor oamenilor. Cu cît suntem mai fericiţi astăzi, dacă s-a jertfit pentru noi? Mîntuire? Dar mîntuirea este o iluzie şi o imposibilitate. Concepţia creştină a durerii este plină de iluzii, căci a suferi pentru suferinţele lumii este tot atît de ineficace, ca şi bucuria pentru bucuriile lumii. Ea nu a înţeles că nu se poate suferi pentru altul şi că este inutil să scoţi pe om din singurătatea durerii. Creştinismul a conceput aceeaşi solidaritate istorică în durere, ca şi în păcat. Toată concepţia absurdă a ispăşirii istorice pleacă de aici. Nu există o viziune mai inumană decît aceea a păcatului. Există vreun păcat pe acest pămînt? Cred că nu. Un falş absolutism moral a făcut din viaţă un păcat. Sunt convins că pentru creştinism viaţa e un păcat. Atunci cînd este imens de greu şi aproape imposibil să spui ce e bine şi ce e rău, acest radicalism al păcatului este revoltător. Sexualitatea, care este expresia cea mai puternică a vieţii, prin care individul se încadrează în ritmul total al acesteia, este ea un păcat? O astfel de afirmare ar fi o crimă împotriva vieţii. Iraţionalitatea organică a vieţii exclude ideea de păcat. Excesiva activitate de apreciere din toate religiile distruge din viaţă ceea ce are ea spontaneitate iraţională şi elan nedefinit. Există şi în durere o pornire înspre o continuă apreciere, dar aceasta numai în fazele embrionare de dezvoltare a durerii, căci este în structura experienţei îndelungate suferinţi renunţarea progresivă la morală, în care activitatea de valorificare îşi

atinge expresiunea cea mai vie. Viața este indiferentă conceptelor morale. Dacă soarele încălzește tot așa de bine pe toți, în afară de orice criterii, aceasta nu înseamnă altceva decît că în natura internă a vieții există un sîmbure irațional, care compromite de la început orice încercare de fundamentare metafizică a unei teleologii morale. Anarhizarea conștiinței și răsturnarea tuturor valorilor morale, care își găsesc o expresiune în incapacitatea de a mai formula o condamnare, își au rădăcina într-o rupere a contactului vital normal cu lumea.

Numai cei ce viețuiesc inconștient pot să formuleze o condamnare, deoarece criteriile morale sunt asimilate instinctiv, așa încît absolutismul moral este caracteristic mediocrităților. Viețuirea fără moral, rezultată din depășirea moralei, este o viețuire pe culmi. Inutil de remarcat cît este de periculoasă.

Dacă durerea are un sens? Dar viața însăși are unul? Este absolut sigur că o relativă fericire nu se poate cîștiga decît prin neglijarea naturală, nu prin excluderea voită, a problematicii distrugătoare a finalității. Toți căutătorii de sensuri sunt oameni iremediabil pierduți. Este evident că ne referim la naturile problematice, nu la acelea care au găsit înainte de a căuta. Plecînd cu iluziile moralei în explorarea adîncimilor, te prăbușești, fiindcă este imposibil să nu atingi centrul substanțial al lumii în irațional și prin aceasta ruinezi orice spirit constructiv. Pentru ce acei care au căutat prea mult au sfîrșit prin renunțare sau disperare? Fiindcă este absolut imposibil să găsești în viață un sens a cărui valabilitate să fie evidentă și imperioasă. Să nu se obiecteze prin cazul atîtor problematici care au sfîrșit în experiența religioasă, deoarece aceasta constituie una din cele mai mari renunțări. Și apoi, pe aceștia religia nu i-a înseninat, ci au continuat în învolburarea inițială. Sunt oameni absolut incapabili de fericire pe acest pămînt. Li se poate spune că sunt pe o cale greșită? Ca și cum ar fi responsabili! Sau sunt oameni fericiți și nu știu că sunt? Întrebare ciudată, dar fără temei. De ce este atît de greu să renunți? Trecînd peste caracterul imperialist al vieții care opune o piedică esențială, o renunțare este atît de grea fiindcă ea nu este niciodată integrală, absolută și

rapidă, ci, realizîndu-se progresiv, creează o atmosferă de agonie îndelungă şi voită. Nu poţi arunca viaţa din tine bucată cu bucată, nu te poţi diminua reducîndu-te la iluzie. O renunţare subită ca un trăsnet, da; însă aceasta nu este posibilă decît prin sinucidere. Viaţa este în tot cazul preferabilă neantului, fiindcă e ceva, pe cînd neantul? Ce motive se pot opune unuia în pragul sinuciderii? Numai motive absurde ca d. ex. să se gîndească la faptul că Dunărea nu curge înspre izvor sau că munţii nu rîd. Voi găsi totdeauna destule motive absurde ca să nu mă sinucid. Vorbiţi de muncă, de progres, de armonie? Prostii.

Numai în naivitate există posibilităţi de fericire; numai în asimilarea în ritmul naiv al existenţii aceasta poate avea un eventual farmec, atunci cînd omul se mulţumeşte cu posibilităţile limitate ale clipei, cînd, în locul perspectivei universalităţii temporale cu toate implicaţiile relativiste, o trăire concretă epuizează farmecul redus al momentului. Există, din punctul de vedere al experienţii subiective, o eternitate în timp şi o eternitate dincolo de timp. Eternitatea în timp vizează infinitatea seriei temporale, procesul ilimitat al devenirii, complexul nemărginit al succesivului, în care demarcaţiile sunt anulate. Eternitatea dincolo de timp este realizabilă prin depăşirea progresivităţii temporale cu ajutorul clipei, care, fiind trăită pentru ea însăşi, ridică pe om în planul unei eternităţi senine, întocmai cum în concentrarea intensă din contemplaţie momentul devine veşnicie. În naivitate clipa devine eternitate dincolo de timp. Pe cînd eternitatea în timp dezvoltă sentimentul insignifianţei, care constituie de fapt o presupoziţie implicită a acestei perspective, eternitatea dincolo de timp creează o atmosferă de împăcare şi de seninătate. Nu este de mirare că într-un astfel de mediu înfloreşte Eros. Pentru întreaga structură a experienţii durerii, prezenţa Erosului este cum nu se poate mai revelatoare, întrucît, arătînd cum în durere se falşifică şi se denaturează iubirea, interpretarea suferinţii primeşte noi lumini.

Dacă stările depresive ce se cristalizează în jurul durerii astfel determină fiinţa noastră încît simţim lumea exterioară ca diferită esenţial de noi, ridicîndu-ne astfel pe un

plan străin şi rupînd contactul naiv, în stările de exaltare, de vieţuire dinamică, a căror cristalizare se desfăşură în jurul Erosului, se realizează o trăire nemijlocită, de asimilare naivă în existenţă, aşa încît orice senzaţie de ireductibilitate dispare, substituindu-se senzaţia unei afinităţi structurale dintre om şi lume.

Vieţuirea nemijlocită rezultă din asimilarea omului în dorinţa pură, în cultivarea forţelor pasionale fără alt scop decît activarea lor. Prin dinamismul lor devine posibilă integrarea în existenţă, deoarece în intensitatea dorinţelor subiectivitatea este nereflectată, naivă şi imediată, deşi în iubire întreg conţinutul fiinţii este activ şi turburat, dar de o voluptoasă turburare. Impersonalitatea omului în starea erotică şi activitatea integrală a fiinţii lui încetează de a constitui un paradox, cînd se observă că pasiunile din sfera erotică reduc individul la o expresiune intensă şi încordată a curentului imperialist al vieţii, îl fac prizonier al dinamicii concrete a firii. Iubirea, inconceptibilă şi separabilă fără sexualitate, apropie pe individ de esenţa iraţională a vieţii. Numai că experienţa iraţionalului este naivă, în cazul iubirii spontane şi naturale, astfel că individul n-are conştiinţa reflectată a iraţionalităţii. Se explică în acest fel de ce la oamenii la care prevalează simţirea erotică pînă la a le deveni constitutivă, conştiinţa are un grad minim de realizare. Conştiinţa n-a apărut în univers decît în urma deficienţii vitale, unde viaţa a avut de suferit o oprire în dinamismul ei, unde s-a întîmplat o consumare a conţinutului interior, unde instinctelor le-a slăbit forţa şi spontaneitatea, provocînd o insuficienţă vitală, căreia în mod fatal i s-a substituit ca o compensaţie, conştiinţa, a cărei intensitate depinde de dezechilibrul organic şi de deficienţa vitală, astfel că în cazul durerii, inseparabilă de asemenea fenomene, faptul conştiinţii îşi găseşte o puternică expresie. Temperamentele problematice sunt acelea care dovedesc un dezechilibru şi un minus vital, ca atare şi un grad mai mare de conştiinţă. Este un fapt impresionant că viaţa nu se poate cunoaşte pe ea însăşi decît prin auto-negare. În loc să procedezi rapid şi să reacţionezi spontan, calculezi infinit, incapabil să te hotărăşti în faţa mulţimii posibilităţilor, paralizînd orice avînt embrionar şi

distrugînd orice capacitate născîndă. În conştiinţă principiul demonic al lumii se converteşte într-un principiu tragic. Tragicul îşi are rădăcinile în demonic, întrucît tragicul exprimă esenţa lui mai diminuat pe un plan conştient Un minus de demonic exprimă tragicul. Ceea ce în demonic este pornire nebună de care abia îţi dai seama, fără însă să i te poţi opune, în tragic îţi dai perfect de bine seama, fără ca prin aceasta pornirea nebună să fie mai puţin ireductibilă. Se afirmă greşit că tragicul nu e posibil decît prin depăşirea completă a demoniei vieţii şi ridicarea la absoluta libertate. În acest caz, unde mai este fatalitatea interioară, datul iraţional, care face ca în experienţa tragică să cazi sub determinantul unui element interior şi să se rezolve conflictul în cadrul unei fatalităţi imanente? În natură nu există tragic, fiindcă nu există conştiinţă. La om, eşti conştient de fatalitate, de aici, tragicul. Acesta cîştigă în intensitate cu cît are ca determinant o fatalitate lăuntrică, imanentă, iar nu una transcendentă, deoarece în acest caz ne apropiem mai mult de trist, decît de tragic.

În complexul fenomenelor dezvoltate de prezenţa intensă a conştiinţii, sentimentul pozitivităţii firii are un caracter negativ, adică simt lumea ca existînd pozitiv în afară de mine, dar nu prin participarea mea, ci mai mult prin reflexie, prin considerare şi izolare, separînd astfel obiectivitatea de contactul cu sfera subiectivă. Iubirea dezvoltă puternic simţul pozitivităţii existenţii, prin intima participare la ritmul vieţii, prin asimilarea iraţională în dorinţă. Absolutizarea dorinţii neagă specificitatea individuală a celui ce iubeşte, rămînînd doar o expresie pură a vieţii. Dacă oamenii ar ajunge la o stare de dezinteresare şi reflecţie mai mare, ar trebui să-şi spună în caz de iubire reciproc: iubesc iubirea din tine, sau doresc dorinţa ta, precum iubirea mea, şi dorinţa mea, le iubeşti ca atare.

Sexualitatea reprezintă o totalitate concretă, căci prin ea se obiectivează individual o totalitate supraindividuală, în aşa fel încît totalitatea actual prezentă în formă particulară este absolut revelantă pentru sfera generală a totalului.

În actul sexual, femeia şi bărbatul se neagă pe ei înşişi, realizînd o expresie pură de viaţă. Negaţia în iubire este

o negație voluptoasă, o negație inconștientă pentru totalitatea vieții. Existența nemijlocită pe care o presupune Erosul este o jertfă pentru o totalitate sau universalitate concretă, deși această jertfă nu-și află o presupunere într-un plan intenționat. Din acest motiv, există ca o notă implicită în structura lui Eros (întrupat în indivizi), fuga de singurătate, întrucît aceasta prezintă o izolare organică în lume. Căci singurătatea în care se complac de obicei amanții are o semnificație spațială — izolarea în loc — — iar nu singurătatea omului în lume, în orice loc. Și apoi, în iubire este o singurătate în... doi.

Fondul întregii trăiri erotice este tendința înspre solidaritate, cu existența în genere și cu oamenii în particular. Dar nu o solidaritate voită sau concepută, ci una instinctivă, de contact adînc și de productivitate inconștientă.

Entuziasmul, care este un sentiment ce răsare din Eros, dar se îndrumă pe un plan social, avînd rădăcinile pe jumătate desprinse din sexual, manifestă, într-o expresiune cum nu se poate mai puternică, pornirea înspre asimilarea în ritmul unei solidarități universale. Erosul deviat și exprimat în entuziasm atinge paroxismul inconștienții. În el individul, iluzionîndu-se, neagă esența demonică a timpului. Din acest motiv, entuziastul este cel mai naiv și mai fericit. În toate formele trăirii erotice, omul vieţuieşte absolut, excluzînd organic perspectiva torturantă a relativismului. Nu este a vieţui absolut în senzația pe care o încearcă individul în experiența erotică și care-i dă acestuia impresia unei actualități totale a vieții în existența subiectivă? Erosul neagă formele individuale, pe care durerea le potențează, nu în sensul unei creșteri a vitalității, ci a unui grad mai mare de specificitate personală.

Experiența durerii și experiența iubirii avîndu-și rădăcini și orientări divergente, este fatal ca să întîlnim la acei la care întîia prevalează o denaturare a celei de a doua, o excludere fiind imposibilă și indezirabilă. Procesul iubirii la aceștia este lipsit de o evoluție spontană, exterior improductiv, fără abandonare naivă și fără exaltarea voluptoasă continuă. A suferi înseamnă a înăbuși iubirea, care nu e posibilă fără naivitate. Suferința turbură pornirea irațională și distruge farmecul oricărei exaltări erotice. Dacă

sufăr de mici își distrug prima iubire, iar a distruge întîia iubire înseamnă a fi pierdut pentru Eros. Căci există o continuitate calitativă internă care se dezvoltă astfel numai cînd evoluția ei nu întîmpină dificultăți sau piedici. Atunci, însă, cînd lui Eros i-ai tăiat aripile de la început, ce mai poate rămîne? Durerea distruge afinitățile cu lumea, iubirea le cimentează. Nu este absolut deloc adevărat că bunătatea, atît de frecventă în durere, ar fi o expresie a unei afinități adînci cu lumea. Bunătatea nu este iubire, ci este expresia concretă a atitudinii sceptice.

Iubirea lipsită de farmecul senzual este tot atît de nulă ca o femeie fără zîmbet. Și situația este cu atît mai tragică pentru conștiința subiectivă, cu cît durerea izbește în tinerețe, deoarece în acest caz viața este lovită în plină efloreșcență, în plină izbucnire. Numai suferința desfigurează de orice farmec irațional tinerețea. Pentru reflecție tragicul cîștigă în intensitate cu atît mai mult cu cît aceasta revelează originea imanentă a durerii în demonismul vieții, într-o negativitate intrinsecă. Apropierea de culmile durerii este fatală în urma unei experiențe intense și durabile a suferinții. Paroxismul durerii ce se realizează în disperare deschide noi perspective. În evoluția ei, durerea revelă existența; în paroxismul ei, neantul. Revelațiile disperării sunt revelațiile neantului.

Azi, anul II, nr. 2, febr. 1933, p 579—589

DESPRE VIDUL INTERIOR

Cînd în lume simţi inutilitatea oricărui efort şi cînd timpul nu mai are nici o semnificaţie creatoare, mai lipseşte numai cadrul obiectiv, mediul exterior pentru a avea deplin senzaţia unui vid interior absolut. În acele înserări de iarnă, cînd noaptea roade din zi ca un cancer, cînd prin geam nu ţi se deschide decît perspectiva indefinitului pe un cer monoton şi apăsător, cînd singurătatea devine atît de teribilă, încît te împietreşte într-un extaz paradoxal fără revelaţii, iar sentimentele nu tind nici spre viaţă şi nici spre moarte, rămînînd aţintite înspre monotonia şi indefinitul cerului, în astfel de înserări se realizează condiţia obiectivă a groaznicei senzaţii de vid interior.

Cîtă deosebire de melancolia serilor de vară. În acestea, melancolia e dulce şi păstrează ceva din bucuria neliniştită a întîielor presentimente erotice. Chiar atunci cînd priveşti înmărmurit un cer cenuşiu, senzaţia singurătăţii nu e atît de apăsătoare încît să amuţească gîndul şi să golească simţirea, fiindcă palpitaţia naturii întreţine un ritm de viaţă stăpînită, care nu aşteaptă decît o izbucnire la lumină. Melancolia de vară este corectată totdeauna ziua de o beţie luminoasă, în care sentimentul eternităţii vieţii creşte ca o floare naturală.

Înserarea nu înseamnă o sombrare, ci mai repede un mediu pentru un vis erotic. În serile de iarnă, dimpotrivă, ai impresia unui prizonierat într-un cerc monoton şi inexpresiv. A privi un cer de iarnă este a nu avea nici o speranţă, a nu mai dori nimic, a fi suspendat irremediabil

într-o lume fără sens. Senzația de vid interior rezultă din incapacitatea de a te atașa de vreun obiect, de vreun aspect, dintr-o singurătate glacială, inexpresivă și monotonă. A simți cum uniformitatea și monotonia trec prin tine ca un curent care te apasă și te înecă, cum nu poți rezista la nimic și cum nu găsești nici o seducție care să te fure, a simți timpul ca o imensă stîncă a cărei rostogolire n-o poți evita, este a ajunge la un așa grad de purificare lăuntrică, încît viața și a pierdut conținuturile. Perspectiva cerului de iarnă, în loc să te înalțe, să-ți dea o senzație de înălțime, te limitează și te epuizează. Senzația vidului interior nu rezultă dintr-o perspectivă și nici dintr-o trăire a infinității. Vidul este o infinitate goală; adică nimic. Suprema limitare, suprema îngustime, cînd nimicul interior duce la negația infinitului. Ce infinit poate fi acela care nu-ți provoacă amețeli?

Discobolul, nr. 7—8, mart.—aprilie 1933, p. 7.

DESPRE ADEVĂRATA AGONIE

De cîte ori mă gîndesc la semnificaţia proprie agoniei, îmi apare tot mai vidă discuţia în jurul experienţelor spirituale. Şi cum să nu-mi pară vidă această discuţie, cînd experienţele spirituale de care se vorbeşte atît nu angajează pe nimeni, nu distrug şi nu purifică pe nimeni. O experienţă adevărată ori este o chestiune de viaţă şi de moarte, ori nu e nimic. Nu pot concepe o experienţă serioasă care să nu angajeze un destin, care să nu poată omorî în orice clipă. Sunt nule toate discuţiunile în jurul incertitudinilor spirituale, deoarece acestea nu indică decît o efervescenţă trecătoare, fără o bază organică şi fără rădăcini în cea mai substanţială intimitate a fiinţii. Ar trebui isprăvit odată cu incertitudinile legate de vîrstă şi de sex, să le acceptăm cu dispreţ sau resemnare şi să căutăm adevăratele frămîntări la cîţiva, la acei care pot muri în fiecare clipă din cauza experienţelor lor, la care toate neliniştile pleacă dintr-o zonă intimă şi durabilă de existenţă, de unde orice experienţă este un risc şi o boală. Mi-e scîrbă de toate acele experienţe legate de lecturi şi de întîmplări, de frămîntări accidentale, rezultate din motive exterioare. Adevăratele trăiri ori sunt dramatice, ori sunt inutile şi nule. Sunt oameni care găsesc o satisfacţie în a experimenta succesiunea inutilă a trăirilor şi care prin acest fapt n-au depăşit o înţelegere estetică a vieţii interioare, cea mai nulă şi mai sterilă înţelegere. De altfel, am ajuns la concluzia că toate trăirile care nu pleacă dintr-o suferinţă intensă sau dintr-o maladie organică nu pot depăşi stadiul

estetic, fiindcă ele nu pleacă dintr-o interioritate bogată, ci dintr-o regiune periferică. Esteticul este periferic prin definiție, deoarece el niciodată nu poate fi dramatic.

*

Învîrtindu-se, *nu mistuindu-se*, astfel printre experiențe spirituale, vă mai miraţi pentru ce în interpretarea agoniei au adus acelaşi estetism şi aceeaşi superficialitate? Astăzi întîlneşti la orice colţ de stradă un individ care să strige emfatic: „Agonia mea!", ca şi cum s-ar putea vorbi de o experienţă a agoniei în sensul în care se vorbeşte de experienţele spirituale. Se spune: agonie înseamnă luptă! Dar luptă între cine? Căci dacă e vorba de acea luptă din pasiunea de a lupta, dintr-o voluptate pur eroică sau dintr-un estetism al acţiunii, apoi aceea nu e agonie. A lupta dintr-un sentiment al gratuităţii şi al inutilităţii, dintr-o exaltare sau dintr-un extaz al tensiunii ca atare, din bucuria încordării sau din încîntarea paroxismului, este a anula din esenţa dramaticului fenomenul prăbuşirii şi al iremediabilului iar din agonie caracterul ei de luptă absolută. Dacă moartea este imanentă în viaţă, atunci agonia nu este decît lupta ce se petrece în om, între viaţă şi moarte, pentru prevalarea uneia. Or, în agonie totdeauna prevalează moartea. Există în viaţa omului o mulţime de *momente agonice*, o mulţime de clipe în care se dezbate dureros procesul dintre viaţă şi moarte. Agonia din urmă, în care moartea triumfă definitiv asupra vieţii, este, însă, aceea în care momentele agonice ating o expresiune şi o încordare pe care nici nu le putem bănui. Deşi mai puţin intense şi mai puţin dureroase, celelalte momente agonice pe care le ai în decursul vieţii, destul de frecvente la unii chiar din tinereţe, nu sunt totuşi lipsite de dramatism. Căci în orice moment agonic simţi cum moartea a mai înghiţit ceva din viaţa ta. Nu trebuie să intri definitiv în ghearele morţii pentru ca să ai această simţire, deoarece fenomenul imanenţii morţii în viaţă exprimă această actualitate a morţii în diferite grade. Orice agonie presupune această actualitate, care este atît de *vie*, încît omul simte în momentele lui agonice cum moartea este mai tare decît viaţa. Decît, procesul acesta presupune o luptă, o luptă care nu poate fi decît absolută, fiindcă se dă cu moartea.

Or, moartea este singurul lucru sigur și absolut din această lume, singurul lucru peste care nu se poate trece, de care nu poate să-ți fie decît frică și în fața căruia nu poți avea decît sentimentul paradoxal și nelămurit al unei scîrbe sublime. Tensiunile și luptele zilnice se desfășoară într-un cadru limitat, cu perspective reduse și cu determinante mărunte, așa încît speranța triumfului este totdeauna prezentă. Dramatismul lor este de natură pur exterioară, el nevizînd nici o rezolvare finală. Dimpotrivă, dramatismul agoniei rezultă din viziunea rezolvirei finale, unde triumful absolut al morții înseamnă înfrîngerea absolută și iremediabilă a vieții. Complexitatea momentelor agonice rezultă din caracterul lor apocaliptic. Nu există agonie adevărată fără elemente apocaliptice, deoarece orice agonie se desfășoară cu perspectiva mai mult sau mai puțin puternică a unui sfîrșit absolut. O metafizică a agoniei ar trebui să arate că orice sfîrșit de existență individuală indică simbolic un sfîrșit al existenții în genere și că imperialismul vieții în lupta lui cu moartea își va frînge iremediabil elanul. Adevărată agonie nu este acolo unde viața primește pasiv să fie consumată de moarte, ci unde ea rezistă — deși numai trecător — asaltului marei negativități a morții, care n-are alt sens în lume decît să desfășure procesul de intrare în neant. Numai lupta dintre viață și moarte poate caracteriza adevărata agonie. De aceea am amintit de *destin*, atunci cînd am vorbit de agonie față de diletantismul și superficialitatea așa-ziselor experiențe spirituale. Căci agonia, adevărata agonie, angajează întocmai cum angajează clipele din urmă. Și ce este agonia altceva decît o anticipare a clipelor din urmă? Agonia finală va exprima numai cu intensitate mai mare aceste clipe agonice și va adăuga peste actualitatea lor un plus de tristețe și de deznădejde. Și cînd mă gîndesc că unii au putut concepe o agonie fără problema destinului și fără problema morții! Dar nu poți avea experiența agoniei fără curajul și frica momentelor din urmă. A bătut ceasul cînd trebuie să terminăm cu atîtea experiențe spirituale, pentru a rămînea la momentele agonice, în care nu te mai poți frămînta fără să pierzi totul.

România literară, anul II, nr. 64, 6 mai 1933, p. 4.

ÎMPOTRIVA OAMENILOR INTELIGENŢI

Aş vrea să dezvolt toate rezervele mele de pasiune, otravă şi bestialitate pentru a exploda împotriva unei categorii de oameni, favorizată pe nedrept şi supravalorificată din superficialitate. Toţi aceşti oameni „inteligenţi", subtili, clari şi uscaţi trebniesc demascaţi pentru a le descoperi nulitatea, sărăcia lăuntrică şi deficienţele spirituale. Le lipseşte acestor oameni, care operează numai cu formule şi se complac numai în discuţii şi diferenţieri, o zonă profundă de viaţă spirituală, un chin organic şi o tortură esenţială, din care să răsară mari efervescenţe şi explozii pline de energie şi de conţinuturi debordante. Căci este aproape o incompatibilitate între o viaţă spirituală profundă şi jocurile inutile ale inteligenţii (fie ea tip franţuzesc, românesc etc.). Nu există viaţă spirituală adîncă fără o prezenţă de antinomii în organic, fără o dialectică ai cărei termeni nu sunt sintetizabili decît după ce s-au distrus de prea multă tensiune şi de prea mult dramatism. Adevărata dialectică a vieţii este o dialectică demonică şi agonică, în faţa căreia viaţa apare ca o şerpuire într-o eternitate de noapte cu fosforescenţe ce amplifică şi mai mult misterul.

Fecunditatea vieţii spirituale ţine de dramatismul ei complex, de contradicţiile ei intime, care toate răsar din cel mai adînc fond al subiectivităţii. Nu ştiu dacă, în structura originară vieţii, antinomiile şi tensiunile se menţin în aceeaşi fierbere. Este, însă, sigur că în viaţa spirituală şi istorică acest dramatism este de o mare complexitate,

pe care o putem experimenta cu toţii, ca părţi ale acestei vieţi. Nu pot concepe o viaţă spirituală fără participare şi frămîntarea unei subiectivităţi totale şi organice. Din acest motiv, toate experienţele spirituale de stil mare privesc *destinul*, avînd un caracter de universalitate, pe care nu-l poate avea decît experienţa personală, cînd se adînceşte pînă în regiunea primordială şi a originarului. Cum eu pun orice experienţă mare în legătură cu problema morţii, atunci oricine înţelege că nu mai poate fi vorba de *jocuri*, ci de destin. Paroxismul vieţii spirituale îl atingi atunci cînd ai sentimentul că mori din cauza tuturor trăirilor, că mori din cauza iubirii, a singurătăţii, a disperării etc. Va trebui obiectivat acest sentiment pentru ca oamenii să înţeleagă ce rădăcini profunde are pesimismul şi cît de complicat e drumul ce te face să accepţi cu cea mai otrăvicioasă voluptate concepţia unor imanenţe a[le] demonicului în lume. Acestea nu sunt jocuri, ci tragedii. Ce tragedii găsiţi, însă, la acei indivizi uscaţi pentru care subtilităţile vide constituie singura preocupare? Pe aceşti oameni inteligenţi îi găsesc fazi şi neinteresanţi, deoarece le lipseşte acestora o marcă vitală, un element originar şi esenţial, un ritm bogat şi încordat. Afirmaţiile pe care le fac nu-i angajează, nu-i dor şi nu plesnesc din cauza lor, nu vizează nici o rană iremediabilă sau o afecţiune organică. Spirite de salon, făcute din dorinţa de a epata, superficiali, destul de simpatici în relaţii, dar nuli ca fond lăuntric, lipsiţi aproape total de o afectivitate profundă din care să izbucnească marile intuiţii şi marile transfigurări. Că sunt eminamente sterili, lipsiţi de posibilităţi de creaţie, că le lipseşte atitudinea, aceasta este evident. Ar trebui stîrpită această categorie de oameni care n-are decît inteligenţă. Astăzi, este timpul gînditorului existenţial şi organic, acela pentru care gîndul este necesitate şi risc.

Vor trebui distruse toate schemele rigide şi fade, toate formele şi sistemele de valabilităţi abstracte, toate categoriile şi principiile regulative, pentru ca, pe această mină a unei inteligenţe uşoare şi superficiale, să ridicăm o lume de haos iraţional, în care să putem muri de extazul propriei noastre nebunii, o lume în care accesul demonicului să fie atît de direct, încît să murim exaltaţi în vîrtejul demonic

al lumii. Şi dintr-o astfel de perspectivă, ce mai rămîne din formele vide pe care ni le oferă aceşti oameni cu inteligenţa lor plictisitoare?

Praful să se aleagă, căci n-am nimic de regretat, decît că lumea aceasta nu e la apocalips.

Trebuie să dezvoltăm în noi tot ceea ce alcătuieşte specific şi barbar, în spanioli, germani şi ruşi, să lichidăm cu sentimentul francez al existenţii, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puţin seducţiile luminii crepusculare. Mă cuprinde o bucurie vecină cu nebunia cînd mă gîndesc că în viitor s-ar putea naşte o cultură din elemente spaniole, germane şi ruse, o cultură a cărei fluiditate n-ar fi cristalizată în forme, ci s-ar menţine într-o efervescenţă, într-un dinamism extraordinar. O cultură de extazuri, de nebuni şi de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers şi sublim s-ar desfăşura în cea mai splendidă cultură şi care ar fi în acelaşi timp negaţia „culturii" în sensul de pînă acum. Tot ceea ce este, în aceste culturi, dizarmonie, antinomii, contradicţii, *„Formlosigkcit"*, ar creşte ca într-o înălţare de valuri pentru a da naştere unei apoteoze a nebuniei, a vieţii silită să trăiască la temperatură înaltă.

Şi mă gîndesc nu fără melancolie că noi, românii, în loc să intrăm într-un ritm mai trepidant de viaţă, mai dureros şi mai intens, am rămas la o formă fadă de cultură de oameni inteligenţi şi sterili.

Ce mi-aţi făcut cu „inteligenţa" românească? Ce aţi creat? Oamenii inteligenţi de tip atît de superficial nu mai au ce căuta într-o cultură a viitorului. „Inteligenţa" este o plagă a culturii româneşti. Le lipsesc în mod organic acestor oameni pasiuni mistuitoare, conflicte dramatice şi dureroase, nebunia şi elanul. De aceea, le lipseşte şi disperarea, precum le lipsesc toate marile intuiţii din care

răsar adevăratele creații. Nu aștept nimic de la inteligența românească, fiindcă știu că orice surpriză este iluzorie. Dar voi izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenți de la noi, pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenți au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenții, nu.

Discobolul, nr. 9, mai 1933, p. 1 – 2

SENSIBILITATEA TRAGICĂ ÎN ROMÂNIA

Este unul din elementele tristeții mele de a nu putea determina decît negativ realitățile autohtone. Entuziasmul și facilitatea își găsesc o aproximativă justificare numai în ordine socială și politică; în ordinea spirituală, dimpotrivă, un vid total îndreptățește cel mai exagerat pesimism și cea mai serioasă neîncredere. De aceea, e de la sine înțeles că nu pot vorbi de o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspîndită într-o sferă mare și creînd atmosferă, ci numai de o sensibilitate tragică la cîțiva indivizi. Or, aceasta e tragic și compromite orice elan și orice încîntare pentru realitățile românești. Fecunditatea și productivitatea unui fenomen ține de derivarea lui din zone iraționale, profunde și anonime, iar nu din efervescența și dinamismul indivizilor izolați, crescuți și asimilați în alte culturi. Separarea radicală dintre pătura cultă și țărănime n-a dus, spre marele nostru regret, la o excelență a păturii culte, ci slabele posibilități ale țăranului nostru s-au continuat în pasivitatea și blazarea superficială a intelectualului român. În Spania, același fenomen al separării, al disocierii straturilor sociale a avut consecințe mult mai puțin defavorabile, contrar afirmațiilor lui Ortega y Gasset, care vorbește, în mod cu totul nejustificat, de o continuă decadență a Spaniei, de la origine și pînă azi. Este, pentru orice om cu simț istoric, de o mie de ori mai legitimată afirmația după care noi am trăit într-o continuă inexistență, decît că spaniolii ar fi vegetat într-o decadență imanentă ființei lor istorice.

Credința mea, la care țin foarte mult, este că diferențele de proces și de evoluție istorică își găsesc o explicare în dispoziții constituționale și structurale specifice. În aceleași condițiuni și configurații sociale, în același cadru de orînduire formală, Spania a produs pe Sfîntul Ioan al Crucii și pe Sfînta Tereza, pe cînd România n-a produs nici un sfînt.

Opacitatea românului pentru înțelegerea vieții ca tragedie își găsește deci motivul esențial într-o deficiență constituțională, într-un defect de esență și conformație psihică. Astfel, titlul acestui articol este de o ironie evidentă, direct sesizabilă.

Tragicul situației noastre este că nu putem vorbi de un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor și a valorilor. Aceasta dovedește că fenomenul este trăit prin indivizi izolați, discontinuu, fără o participare totală, semnificativă și revelatoare. Fără să vrei, ești silit să pronunți cîteva nume: Blaga, Eliade, Manoliu și Holban. Nu mai poții determina atunci tragicul ca esență, ci numai legat de diversitatea expresiilor individuale, de forme particulare de realizare.

Dacă tragicul în generația antebelică rezulta din neliniștea și complexul de antinomii al vieții istorice a omului, al antagonismelor sociale și al inadaptabilității, tragicul în generația noastră rezultă din conflicte mai adînci, are o coloratură pronunțat metafizică, structura lui fiind legată de universalitatea destinului uman. Tragedia acelei generații antebelice era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoștea mai multă realitate și mai multă consistență decît întîiului, pe cînd esența interioară a tragediei în concepția noastră, rezultată din tensiunea și intensitatea paradoxală a dualismului om-existență, își află o rațiune în dramatismul vieții metafizice a individului. Tragedie nu trăiesc decît acei

care simt iremediabilul în dialectica vieţii şi care, deşi au conştiinţa acestui iremediabil, nu renunţă totuşi.

Viaţa ca tragedie n-o pot trăi decît aceia pentru care elementele negative din viaţă nu sunt impedimente în calea trăirii şi pentru care fatalitatea nu este *m o a r t e*, ci *d r u m* înspre moarte.

Abecedar, anul I, nr. 13–14, 3–10 aug. 1933, p. 1–2.

CULTURĂ ŞI VIAŢĂ

Există o categorie de oameni care n-au curajul de a trăi, care nu îndrăznesc să-şi mărturisească durerile sau să lupte cu insuficienţele lor proprii într-o dramatică adversitate şi care, dintr-o pudoare metafizică, evită marile probleme şi fug de ultimele consecinţe. Împotriva acestei pudori metafizice, care-şi oferă rădăcinile într-o obscură deficienţă vitală şi într-un nemărturisit sentiment de inferioritate, trebuie să ne intensificăm noi ura, împotriva acesteia trebuie să izbucnim necrutători, într-o violenţă implacabilă. Trebuie să avem curajul ultimelor consecinţe, chiar dacă acest curaj ne-ar duce dincolo de cultură. Şi de ce nu ne-am bucura cînd avîntul nostru ar depăşi cultura şi ne-ar deschide zone de existenţă originare, primordiale, de o calitate intrinsecă şi nederivată? Dacă prin cultură se înţelege stil, formă, echilibru armonios şi un sistem cristalizat şi consistent de valori, atunci mai avem ceva de aşteptat de la cultură? Destinul nostru implică fenomenul culturii numai ca o etapă. Numai aceia au destin care vin cu o fatalitate în cultură şi continuă cu această fatalitate dincolo de cultură. Cine a simţit ceea ce înseamnă barbarie şi apocalips îşi dă imediat seama de ceea ce înseamnă depăşirea culturii şi plictiseala de cultură.

Ceea ce este revoltător la aşa-zişii culturali şi care condamnă filosofia vieţii este fuga lor de datele biologice primare, de fatalităţile vieţii, de sîmburele metafizic al acestei vieţi, faţă de care toate valorile spiritului şi ale culturii sunt numai elemente derivate şi de o deconcertantă istori-

citate. De ce nu vreau ei să înțeleagă caracterul *simbolic* al culturii, complexul de simboluri ca un fenomen ce ne închide accesul ontologic al ființii? Toți acești culturali nu vreau să vadă dincolo de simboluri, ci le acceptă ca atare, autonome și consistente, închegîndu-le în structuri fixe și impermeabile, de o scandaloasă rigiditate. Și astfel se învîrtesc ei în cultură ca într-o lume de forme reci, sterile și nevitalizabile.

Culturalilor, orice elan exagerat li se pare un atentat împotriva culturii; orice tendință de înțelegere intuitivă a iraționalului, ca o deviere reprobabilă din cadrele culturii Închistați în cultură, refuză o înțelegere a vieții, le e frică de datele originare ale vieții și numesc platitudine tristețea de a fi constatat insuficiențele organice ale acestei vieți. A-ți pune problema sensului acestei lumi sau a face o apreciere asupra condiției tragice a omului în existență li se pare o indiscreție inadmisibilă, o avîntare sterilă și inutilă. Pentru ei, cultura înseamnă o apărare, o limitare a problemelor, o artă a discreției, o stilizare și o formalizare a vieții, din care este o absurditate să ieși. Decît, să avem mîndria acestei absurdități, pasiunea infinită a excesului, a demoniei și a nebuniei metafizice. *Pudoare metafizică* și *nebunie metafizică*, iată termenii unui dualism, dintre care întîiul te poate duce la mediocritate, iar al doilea la sinucidere. A te pasiona de filosofia vieții înseamnă a avea în fiecare moment conștiința începutului și conștiința sfîrșitului, înseamnă a fi barbar și apocaliptic. Poziția comodă și suficientă în simbolismul culturii, satisfacția de valorile date, eliminarea misterului din cadrul unei problematici, încîntarea în finit și acceptarea formei ca pe un absolut nu pot duce decît la o existență confortabilă, neinteresantă, echilibrată și sterilă. Se spune: ce rost au problemele d-voastră, dacă după ele n-ați ajuns decît la biologie? Dar oare biologia să fi fost înfundătura noastră? Unde sunt transfigurările, sentimentul muzical al existenții și voluptățile stărilor aeriene combinate cu cele de tristețe și dramatism? Biologia noastră este o biologie transfigurată, întunecată și adîncită de nopți, de mistere, de chinuri și iluminată de extaze, de beatitudini și de visuri. Destinul

nostru izvorăşte din confuzia aceasta primordială şi din acest haos iniţial. Dispreţuiesc scepticismul uşor al oamenilor care consideră problema morţii, a neantului etc. ca irelevante şi nefecunde pentru o atitudine de viaţă. Dacă a fi „cult" înseamnă a trece pe lîngă aceste probleme, atunci praful să se aleagă de cultură şi de toţi aceia care se anemiază în ea.

Rampa, anul XV, nr. 4728, 15 oct. 1938, p. 4.

I. BRUCĂR: *FILOSOFI ŞI SISTEME*

De cîte ori citesc cărţi româneşti de filosofie, încerc un sentiment melancolic, deoarece simt cum autorii au renunţat la problematica lor personală, pentru a informa lumea de la noi despre orientările filosofice străine. N-ar fi mai salvatoare creaţia propriu-zisă, decît cea mai magistrală expunere? Preţuiesc infinit mai mult un fragment filosofic avînd un caracter personal sau un eseu de atitudine, decît o carte savantă şi erudită, precum preţuiesc tot atît de mult filosofia lirică unei filosofii obiective sau constructive. De ce să renunţăm la problemele noastre pentru a ne adapta unui mediu incult? Problemele trebuiesc puse personal şi cu perspectiva eternităţii, chiar dacă nimeni din această ţară pasivă şi incultă nu s-ar interesa de ele. Nu ştiu dacă d-l Brucăr, un spirit atît de subtil, ajutat de o informaţie întinsă şi serioasă, are sau nu regretul de a fi renunţat pînă acum la expunerea unei problematice personale. Ne-o va prezenta în viitor? Studiul introductiv al cărţii *Filosofi şi sisteme*, tratînd despre interpretarea filosofiei, ne dă tot dreptul să sperăm în apariţia apropiată a unui sistem de filosofie. Nu numai studiul asupra interpretării filosofiei este o contribuţie personală, dar şi celelalte asupra lui C. Rădulescu-Motru, Spaier, Liebert, Husserl, Rickert, Blaga, Bergson şi Fiedler sunt îmbibate de elemente personale. Interpretarea filosofiei constituie o încercare foarte interesantă de a cîştiga o viziune esenţială a sistemelor de filosofie, dincolo de consideraţii de ordin istoric şi psihologic. O încercare analoagă de interpretare

a filosofiei a făcut Dilthey, care, însă, a rămas prea mult prizonierul unui istorism perimat. Găsesc studiul d-lui Brucăr, bazat pe o sinteză dintre fenomenologie şi filosofia axiologică a lui Rickert, mai igenios decît cel al lui Dilthey, atît de apreciat în Germania. În deosebire de istoria filosofiei care studiază sistemele empiric, dinamic şi temporal, concepţia d-lui Brucăr prezintă o viziune verticală şi perspectivistă a sistemelor, în afară de orice transformare sau dinamică istorică. Sistemele sunt prezentarea concretă a unor valori transcendentale, obiectivările unor realităţi de natură ideală, pe care în viziunea esenţială, scoţîndu-le din încadrările temporale şi istorice, le prezintă într-o structură actuală. Multiplicitatea sistemelor în formele diferenţiale pe care ne-o prezintă istoria, interpretarea filosofiei o simplifică în tipuri originare, de o complexitate concentrată şi expresivă.

Consideraţiile d-lui Brucăr asupra filosofiei sunt destul de sugestive şi interesante, pentru a bănui din ele sensul unei construcţii viitoare de stil personal, pe care o aşteptăm de la d-sa.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 781—783.

AL. DIMA: *ASPECTE ŞI ATITUDINI IDEOLOGICE*

Trebuie să mărturisesc preferinţa mea pentru cărţile pline de învolburare, de haos şi de dezorganizare, care întrunesc lirismul cu substanţialitatea şi unifică gîndul cu simţirea, fără să atingă o cristalizare formală sau o precizie lineară. Din acest motiv, lectura acestor cărţi nu este un prilej de reconfortare sau de echilibru interior, pe care le găseşti aproape totdeauna în cărţile clare, lineare şi armonice. Cartea d-lui Dima face parte din categoria acestora din urmă. O carte scrisă clar şi elegant, de o arhitectonică bine definită, care dă impresia de ceva împlinit (ceea ce este uneori un defect, iar altă dată o calitate). Poziţia spirituală a d-lui Dima se încadrează în linia orientării d-lor Motru, Vianu, Ralea, Cioculescu, de care îl leagă în primul rînd reacţiunea împotriva iraţionalismului contemporan, a exaltării romantice şi a subiectivismului. Că atitudinea categoric intelectualistă îl duce pe d-l Dima la deprecierea totală a misticei, eu n-am decît să regret. Sunt de acord cu d-sa, atunci cînd judecă istoric, adică atunci cînd vorbeşte de infecunditatea unui import mistic pentru realităţile noastre naţionale. De altfel, teza d-sale s-a adeverit, căci mişcarea noastră mistică a dispărut mai curînd decît credeam. Unde mă despart de dînsul este în discuţia principală, care elimină experienţa mistică din cadrul culturii, prezentînd-o ca un rest de primitivitate. Aceasta s-ar manifesta şi în faptul că ea este un produs al aurorii culturilor, cînd ele nu s-au separat de formele

vieții primitive. Pentru mine, mistica e compatibilă cu mai mare rafinament. Dovadă este frecvența acestei experiențe în perioadele de decadență ale culturilor. Apreciez misticismul, dar în special creațiile marilor mistici, pentru tensiunea înaltă la care menține omul, pentru excesul de lirism și pentru acea exaltare intimă a subiectivității, care împrumută experienții mistice o complexitate deconcertantă. Dar d-l Dima nu o dată găsește cuvinte de depreciere a lirismului.

Cred că este un merit mare al cărții d-lui Dima de a fi încadrat problemele noastre într-o problematică europeană. Iată de ce găsesc studiul d-sale asupra crizii culturii românești destul de substanțial și de revelator pentru a interesa cît mai multă lume. Care sunt simptomele crizei culturii contemporane? Lipsa unei valori etice de structură normativă, directoare; lipsa de unitate organică a acestei culturi; pătrunderea misticismului oriental și primatul economicului care desconsideră tot mai mult valorile — observă d. Dima — au devenit în România mult mai grave. „Faptul împrumutului, apoi, creează culturii românești un conflict între valorile materiale străine și fondul național, deschizînd astfel o rană adîncă și perpetuă în corpul acestei culturi" (p. 43).

Singura salvare a culturii românești consistă după d-sa într-un proces intens de autohtonizare și într-o cultivare a idealurilor naționaliste și activiste. Între *Mioriția* și *Toma Alimoș*, momentul istoric cere energia celui din urmă. Dar eu îl întreb pe d. Dima: cum să realizezi o autohtonizare, cînd fondul nostru național este atît de inconsistent și de fragil? Cum să realizezi autohtonizarea într-o țară care n-are destin? Românul nu atinge nici contemplativitatea din *Mioriția* și nici imperialismul din *Toma Alimoș*.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 781—782.

TENTAȚIA POLITICULUI ȘI A JERTFII

Oscilația între preocupările cele mai detașate de actualitate și între necesitatea de a lua o atitudine imediată în consumarea unui proces istoric dezvoltă în conștiința unora din intelectualii de azi o frenezie ciudată, o iritare constantă și o tensiune enervantă. Căci astăzi este imposibil să te mai menții într-un cerc determinat de probleme, într-o sferă bine delimitată de valori, ci ești silit să îmbrățișezi structuri diferite de valori, planuri diametral opuse care nu pot fi trăite fără ca accesul lor să nu provoace o furie neliniștitoare. Cine nu se simte dominat de un impuls spre o vastă mobilitate, acela nu experimentează nimic din drama omului contemporan, aruncat într-o pluralitate de forme divergente pe care nu le poate sintetiza unitar în trăirea sa. Trecerile rapide de la probleme religioase, artistice etc. la probleme politice, care toate astăzi s-au disociat și s-au cristalizat autonom, te aruncă irezistibil în alt spirit, în altă atmosferă și te obligă la o multiplicitate de atitudini contradictorii. Tot farmecul neliniștitor al omului de azi consistă în contradicția lui intimă, în incapacitatea lui de a realiza un stil armonios. O mobilitate dramatică îl azvîrle și-l rostogolește din înălțimi în prăpăstii și din toată existența lui nu face decît o serie de surprize. Un polimorfism, ce nu se naște numai din oscilații între sfere diferite de valori, ci și dintr-o afirmare a neliniștii, ca expresie constituțională a omului. Amestecul, în psihologia omului contemporan, a unei ardori pasionate cu o încordare disperată și un ethos mesianic îmi trezește

o nemărginită admirație. Ar fi o mare greșeală să se vorbească de dezabuzare sau de un scepticism comod.

Oare toată pasiunea nebună din noi nu este atît de puternică încît, în culmea celei mai groaznice deznădejdi, să ne avînte în conștiința propriei noastre misiuni? Cu toții am negat prea multe lucruri pentru a putea fi numai sceptici. Numai acei oameni pot fi creatori care sunt arși de o pasiune atît de intensă, încît au senzația că mor.

Îndoiala simplă, oricît de durabilă ar fi, este sterilă, aproximativă și inutilă, precum steril, aproximativ și inutil este orice spirit critic, izvorît fatal din îndoială. Să ne bucurăm toți cei care suntem prea încordați pentru a fi lucizi și prea debordanți pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o frenezie oarbă și apocaliptică, dintr-un elan tumultuos și din văpăi irezistibile, să realizeze ceea ce impotența rațională, spiritul critic, scepticismul și toate îndoielile acestei lumi nici n-au putut bănui.

Viața nu e un spectacol și nici un joc. În lumea în care unii mor fără să fi cunoscut victoria, în care unii se sacrifică din disperare, iar alții urcă din iubire toată scara renunțărilor, în această lume în care nedreptățile sunt eterne și imanente în suferințele arzătoare și infinite, mai putem zîmbi și ne mai putem juca, mai avem dreptul să facem numai considerații? Nu-ți vine mai bine să renunți la cărțile ce le citești sau la cărțile pe care le scrii, la toate ideile de bibliotecă și la toate voluptățile muzicale, la gînduri, la femei și la visuri, pentru a te înregimenta într-o cruciadă împotriva tuturor nedreptăților umane, împotriva a tot ce a rezultat din obrăznicia și megalomania omului, împotriva a tot ceea ce nu e puritate, dezinteresare și eroism? Căci m-a apucat o pasiune nebună pentru tot ce e pur și nefalsificat, în lumea asta de indivizi acri, sceptici, murdari, incapabili de sacrificii.

Să plecăm, frații lor, într-o cruciadă teribilă și avîntată, împotriva putregaiului uman, împotriva tuturor idealurilor moarte care ne înăbușă elanurile noastre și împotriva tuturor formelor care ne apasă misiunea noastră. Am disperat prea mult pentru a nu ne consuma în flăcările unei credințe. Și dacă credința noastră n-ar fi decît

avîntul nostru exaltat, de abandonare în viaţă şi moarte cu egală pasiune, dacă n-ar fi decît o barbarie de oameni inculţi sau de oameni distinşi de cultură, nu este ea totuşi o credinţă, prin care obscurităţile fiinţii noastre devin tot atît de creatoare ca şi luminile noastre? De ce să nu fim mîndri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasionată, de ardoarea noastră eroică? De ce să nu ne bucurăm cînd văpăile dorinţii noastre de sacrificiu învinge tristeţile, bolile sau măruntele noastre resemnări? Renunţări, da! dar nu resemnări. Cine renunţă înseamnă că are prea mult de dat; cine se resemnează n-are nici măcar ce primi!

Vremea, anul VII, nr. 321, 14 ian. 1934, p 1.

MELANCOLII BAVAREZE

I

În fiecare zi am impresia că bavarezii trebuie să moară de prea multă sănătate. Graşi, satisfăcuţi, cu privirea neinteresantă, dilataţi de bere şi bonomi, ei îţi oferă imaginea unei fericiri plate şi zadarnice, a unui echilibru şi a unei normalităţi ruşinoase. Te întrebi înmărmurit ce-l poate atrage pe acest cetăţean mulţumit să asculte, dacă nu în fiecare zi, în tot cazul în fiecare săptămînă, muzica lui Wagner sau Beethoven? N-am reuşit să înţelcg pasiunea muzicală la oameni atît de mediocri ca stil de viaţă, la aceşti oameni care pot dormi liniştiţi după ce-au ascultat o simfonie de Beethoven. Privirea lor calmă şi placiditatea oferă un contrast ofensator cu dinamismul halucinant şi torenţial al muzicii germane, a cărei adîncime nu se datorează puţin unei invazii sonore, unei irupţii iraţionale de sonorităţi, în faţa căreia însăşi plenitudinea ta. lăuntrică se dezvăluie ca un vid. Profunzimea muzicii beethoveniene se manifestă în acest fenomen al revelaţiei nulităţii noastre. Cine nu s-a simţit nul, vid sau aproximativ faţă de frenezia beeethoveniană, n-a înţeles nimic din această muzică,pe care ar trebui s-o distrugem, pentru a mai avea drept la orgoliu, precum ar trebui să distrugem romanele lui Dostoievski pentru ca să mai putem vorbi de suferinţă, nefericire şi dramă.

Şi apoi femeia bavareză! În medie, o expresie elementară, lipsită de nuanţă, reţinută, uneori libertină; dar din

frigiditate, iar nu din pasiune. O sănătate ofensatoare în nediferențierea ei. Proust vorbește în repetate rînduri despre frumoșii ochi melancolici ai bavarezelor. Aceasta .e adevărat numai pentru cîteva excepții, a[le] căror distincții compensează și reabilitează oarecum adoarea celorlalte.

Nu știu dacă sunteți sensibili la acel gen de frumusețe, în care paloarea exprimă un amestec de naivitate, de transcendență și de puritate. Există un adevărat farmec planant în această paloare ce nu e un fruct al viciului, ci al unei degajări instinctive de lucruri, care îți inspiră un sentiment cu totul nemodern. Privirea se adaptează perfect indefinitului acestei palori. Suntem cu toții obișnuiți cu o expresivitate directă, accesibilă și imediată, pentru ca vagul acestei potriviri să nu se atragă, indiferent dacă exprimă o adîncime sau nu. O singură clipire a ochilor descrie curbe imateriale și dezvoltă o atmosferă de ondulație imprecisă, de legănare aeriană, destrămînd dorința în nostalgii și irezistibilul instinctului într-un tremur muzical, într-o vibrație subtilă.

Melancolică este această privire, care cuprinde în vagul ei tot și nimic și a cărei indefinită expresivitate creează în jurul ei o atmosferă de regret sau de nemodernitate.

Noi, modernii, nu mai știm să privim: avem cu toții ochi de negustori. Privire inteligentă, calculată, cu obiective precise. Dar numai acei ochi mai pot fi interesanți care privesc spre *altceva*. Poate fi interesantă o privire mistică, muzicală, erotică. În pietate, în melancolie, în extaz, nu țintim obiecte și nu vizăm idei, ci trăim dispoziții și lumi.

Cineva a făcut odată această observație remarcabilă: ceea ce numește lumea de astăzi o privire pierdută și absentă este în realitate privirea cea autentică și suntem noi cu adevărat numai în aceste clipe. Și rarele exemplare bavareze de care vorbesc se realizează esențial în acest vag. Recunosc că acești ochi nu ard și nu sclipesc; dar melancolia germanică — gîndiți—vă la gravura celebră a lui Dürer — este sublimată pînă la transcendență, are un caracter angelic, în deosebire de melancolia rusă, arabă sau argentină, animată de focuri lăuntrice, arzătoare și exaltată, chinuită de gîndul vremelniciei și incapabilă să se purifice.

Cînd spun melancolie germanică, mă gîndesc nu la poporul german, care e prea pozitiv pentru a fi melancolic, ci la cei cîţiva seduşi de demonul muzical şi la aceste frumuseţi bavareze. Nemţii au o înţelegere mai mare pentru stările care pretind monumentalul (d. ex. sublimul sau tragicul), decît pentru melancolie, care pretinde fineţe. O brutalitate rafinată puţin este de o mie de ori mai aproape de o înţelegere a sublimului sau a tragicului, decît o sensibilitate fină şi cultivată. Francezii n-au înţeles niciodată romantica germană, cu cele două mari probleme ale ei — infinitate şi moarte — fiindcă francezii sunt insensibili la aceste probleme, a căror adîncime şi complexitate implică un adevărat sentiment acultural al vieţii.

II

Nu este numai o caracteristică a peisagiului bavarez, ci în genere a celui german, de a fi închis, de a realiza o intimitate solemnă şi uneori — paradoxal — distantă. Un verde pronunţat, în cîmpii care se mărginesc de păduri totdeauna înainte de a-ţi putea da o sugestie de infinit. O senzaţie de neprielnicie şi de tristeţe închisă te domină, amintindu-ţi de atmosfera acelor biserici catolice în care splendoarea şi strălucirea nu fac decît să ne ilustreze solemn nimicul existenţii noastre, iar expresia de pietate din faţa atîtor sfinţi şi îngeri nu este decît regretul sau amintirea vremelniciei în extazul veşniciei.

Un mare critic de artă, evreu, s-a convertit la catolicism după ce a cunoscut peisajul bavarez. Există cu adevărat ceva catolic în acest peisaj. O discreţie calculată ce te obligă să-ţi stăpînești nervii în faţa marilor probleme şi o mediocritate în viziuni îţi inspiră o melancolie difuză, necreatoare şi neînaripată. Dacă în pietate există o notă de melancolie, apoi aceea este caracteristică pentru acest peisaj. În faţa acestui fel de peisaj nu simţi nevoia unei devieri, a unui strigăt, nu te chinuie o dorinţă de exces.

Nici nemţii nu iubesc deosebit peisajul german. Sau cînd îl iubesc, se gîndesc la pictura germană, pe care în

latura peisagistă este imposibil s-o iubesc. Nu înțeleg cum se găsesc oameni care se extaziază în fața lui Hans von Marées, Uhde sau Thoma. Pictura germană a creat în latura portretistică, s-a adîncit în diferențierea expresiilor individuale și în reprezentarea momentelor dramatice ale vieții. Dürer, Holbein, Grünewald și Baldung sunt mari artiști prin reprezentarea individualului și dramaticului în existența umană, iar nu prin vreo viziune a naturii. Școala romantică germană, care în pictură a pus un accent deosebit pe peisaj, este mult mai inesențială, în evoluția artei germane, decît se crede. În genere vorbind, nemții nu ocupă în evoluția artelor plastice un rol proeminent, deoarece un popor eminamente muzical nu se poate realiza în forma plastică de expresie. Cu cît ești mai dotat în muzică, cu atît artele plastice îți sunt mai streine. Nemții au exprimat în muzică mai bine sentimentul naturii decît în arta peisajului. Pentru mine *Pastorala* lui Beethoven este mai mult în acest sens decît toată arta germană a peisajului.

III

Nu-mi voi ierta niciodată că pe malurile lacului Starnberg, în apropiere de München, unde regele Ludovic al II-lea al Bavariei, cel mai interesant și mai trist din toți regii care au existat vreodată, s-a sinucis, din decepții, amărăciuni și poate demență — nu-mi voi ierta niciodată că în locuri atît de triste, unde s-a consumat o adevărată tragedie istorică, am putut să mă pierd în fericiri simple sau să mă exalt în melancolii amoroase. Este de necrezut cum în locurile care ne-ar obliga la cea mai severă solemnitate, în locurile unde ar trebui să fim esențiali pînă la extaz, suntem invadați de dorințe imediate, suntem furați în uitări, trădăm marile viziuni și ne trădăm pe noi înșine. Dacă mi-ar fi profetizat cineva că la locul unde și-a luat viața cel mai ciudat dintre toți regii, un zîmbet de femeie mi-ar converti vibrația internă înspre plăcute deșertăciuni, eutînd drama acelui rege pe care l-am iubit atîta în adolescență, pe acea persoană aș fi distrus-o, ca o răzbunare

pentru cea mai mare ofensă. Am înțeles acum că fericirea n-o putem cuceri decît prin renunțarea la a fi esențiali. Nefericirea este un păcat împotriva vieții, dar ea este condiția adîncimii noastre. Destrămați în plăcute și dulci melancolii amoroase, ca-ntr-o lume de mîngăietoare uitări, oamenii își fac datoria față de viața lor, dar nu față de *simburele* vieții lor. Nu poți fi fericit decît neglijîndu-ți destinul tău. Avem destin numai în conștiința nefericirii noastre.

Cu toții am avea datoria să fim fericiți. Dar sunt oameni pentru care fericirea este doar golul în nefericirea lor.

Și aceștia n-au altceva de făcut decît să disprețuiască fericirea și să iubească nefericirea, pentru ca să nu-i înăbușe regretele.

München, mai 1934.

Vremea, anul VII, nr. 341, 10 iun. 1934, p. 2.

SPRE O ALTĂ MORALĂ SEXUALĂ

N-aş scrie niciodată aceste rînduri dacă n-aşi simţi ca o otravă atmosfera de ipocrizie şi de fadoare care învăluie tot ceea ce e problemă sexuală la noi, dacă nu m-ar răzvrăti spiritul în care este crescută o generaţie blenoragică şi democratică. Uitînd un moment categoria de semi-intelectuali, care scriu recenzii şi se cred critici, trecînd peste suficienţa tuturor nulităţilor care îşi maschează deficienţa prin paradox şi scuipînd pe toată acea lepră de polemişti inculţi şi murdari, să ne întoarcem spre dezastrul moral al unei tinerimi, căzută victimă a unui sistem stupid de educaţie şi a unei educaţii numită „modernă", pentru a nu i se spune criminală.

Gîndiţi-vă la educaţia sexuală a tînărului din România, gîndiţi-vă la modul în care el se împărtăşeşte de intimităţile cele mai esenţiale ale vieţii, pentru ca să înţelegeţi ce simbol sinistru este bordelul în viaţa acestuia. Veţi înţelege de ce la noi tînărul este un ins interior distrus, incapabil de orice gen de naivitate, lucid, de o luciditate asasină, cu distanţă de viaţă, mărită de tot ce e incomensurabil în vulgaritate. Iniţierea în actele esenţiale şi supreme capătă astfel un caracter de vid moral şi de dezvirginare afectivă Nu cred să existe o a doua ţară în Europa, unde sexualitatea să fie în aşa măsură deposedată de un nimb afectiv, de un complex emoţional şi de o spontaneitate naivă. În toate sensurile, misterul este iremediabil deflorat.

Se înţelege atunci de ce, cunoscînd tinerimea germană, eşti obligat, în faţa unui contrast izbitor, să fulgeri împo-

triva spiritului tinerimii noastre. Cu toate că Germania a trăit după război toate valurile de perversiune şi a îndurat, în homosexualitate, cea mai mare criză a masculinităţii, n-am întîlnit nicăiri un stil de viaţă sexuală mai purificat, mai impregnat de naturaleţe şi de naivitate. Este nesfîrşit entuziasmul meu pentru sistemul prieteniei între bărbat şi femeie, care scuteşte pe orice german de experienţa sinistră a bordelului, de această întîie revelaţie infectă a vieţii. Orice german, de orice vîrstă, este copil faţă de orice adolescent român. Nu există maturitatea de oameni dezabuzaţi, care caracterizează adolescentul român, pentru care singurul eveniment în viaţă este blenoragia, corespondentul organic al şmecheriei, nu există această violare a vieţii de iluziile care-i îmbracă nimicul. O ţară serioasă *salvează* misterele şi nu compromite locurile în care iraţionalul vieţii devine substanţă. Dar e îngrozitor să trăieşti într-o lume golită de inexprimabil, anulată în tainele sale, pîngărită în esenţa ei.

Nu voi înceta niciodată să-mi arunc blestemul împotriva imensei pîngăriri care a instalat în bordel sanctuarul de iniţiere a unei tinerimi în tainele vieţii. Mi-e scîrbă de această tinerime blenoragică, şmecheră şi inteligentă, subţire, cu faţa palidă şi cu mustăcioară, mi-e scîrbă de o tinerime care nu face din camaraderie un ideal, dintr-o convergenţă fanatică — o misiune şi care, în locul unei vieţi private, ar aranja mai bine marşuri şi şi-ar anula o conştiinţă critică şi inutilă într-un flux de viaţă ce o depăşeşte. Mi-e scîrbă de o întreagă tinerime franţuzită, fină, subtilă, care cînd e modernă e impotentă, iar cînd e tradiţionalistă e lipsită de mesianism. Mi-e scîrbă de tot ceea ce nu-i fanatism în această tinerime, de tot ceea ce nu-i viziune de viitor, de tot ceea ce nu-i voinţă de afirmare imperialistă şi sacrificiu nelimitat. Aş vrea o vibraţie absurd de intensă, fenomenală în amplitudinea ei, irezistibilă în capacitatea ei de cucerire, o vibraţie ce ar fi profeţie, avînt orb, tremurător şi pasiune mortală. Va trebui să i se dea acestei tinerimi o grozavă lecţie de energie, pentru ca, adusă la un înalt nivel de viaţă, să răscumpere printr-o mare tensiune toată vulgaritatea ei organică.

Că nicăiri ca în sexualitate vulgaritatea n-a luat o dimensiune mai mare, că nicăiri balcanismul nu este mai hidos, aceasta este evident pentru cine înțelege procesul prin care tot ce e intimitate esențială se convertește în aspect murdar, din moment ce e privat de mister. A vorbi de o morală sexuală înseamnă a atribui sexualității nimbul erotic, transfigurarea afectivă, nicidecum a concepe o limitare a excesului sau a respecta prejudecata condamnabilă a virginității. Iar împotriva oricărui gen de normativism, împotriva oricărei transcendențe a normelor, o imanență a actului de viață să învingă dualitatea chinuitoare morală—viață. Nimic mai contradictoriu decît „morala sexuală", atunci cînd morala este determinată ca un sistem de valori, cristalizate autonom de viață, cînd prin morală ne închidem într-o sumă de valori *alături* de viață. Vitalismul să fie viziunea care să elibereze sexualitatea de anchilozele atîtor non-*valori*. În locul unei conștiințe reflectate, lucide, critice și paralizante, să afirmăm primatul actului de viață, adică să învățăm a face din gînd o umbră ștearsă a vieții. Să ne trăim destinul în *mistica surselor vitale*. Un iraționalism temperamental, liric și fecund să ne reveleze rădăcinile vieții, unde aceasta n-a fost infectată de o întreagă lume derivată a valorilor. Mistica surselor vitale, adică prinderea extatică a dialecticii interioare a vieții, anularea conștiinței în demonia Erosului.

Să nu avem cuvinte în a disprețui pe toți adversarii misticii vitaliste, să fim orbi în a urî pe apologiștii putrezi ai unui intelectualism perimat. Nimic să nu ne oprească în admirația noastră pentru un cult al vieții nereflectate, pentru izvoarele de viață, precum nimic să nu ne rețină în pietatea pentru sursele virginale de existență, pentru fluiditățile naive ce topesc viața într-o curgere irațională. Tot ce este *derivat* să plasăm la periferia elanului nostru, tot ce este limită s-o declarăm oboseală și să ne uităm de gîndurile noastre în propriile extazuri. Și dacă unii au vorbit de revelațiunile metafizice ale sexualității, să nu uităm ceea ce este extatic în sexualitate, să nu uităm ceea ce în ea ne face adînci și iresponsabili.

Primatul tuturor actelor de viață ce se rezolvă și se topesc în extaz să ne fie o obsesie permanentă și să uităm,

confuzi de atîta ardoare, toată lumea aceasta de scheme și de forme.

Ce puritate de viață sufletească să aștepți de la o tinerime care e silită, din cauza atîtor și atîtor prejudecăți sociale, să trăiască în umbra bordelelor? Cu toate că la noi femeia joacă un rol mult mai important în viața individului decît aiurea, unde veți mai întîlni atîta dispreț vulgar pentru femeie, atîtea comentarii intolerabile, atîtea discuții inadmisibile despre acele clipe epileptice și solemne? Nimeni nu se gîndește ce catastrofală este atmosfera noastră de viață, nimeni nu înțelege bordelul moral ce pustiește sufletul unui tineret. Fariseismul educației sexuale și prejudecata virginității au convertit imagina femeii de stradă în prototip, în forma originară și necesară a femeii. Deși sunt de acord că asupra femeii nu se poate gîndi decît pesimist, mă înspăimîntă, însă, în așa măsură vulgaritatea de la noi, încît trebnie să mă refugiez în muzica lui Mozart.

Vremea, anul VII, nr. 363, 11 nov. 1934, p. 3.

STILUL INTERIOR AL LUI LUCIAN BLAGA

Un filosof ungur a definit odată viața: *o anarhie a clarobscurului*. El se gîndea, desigur, la proiecția dezordonată de umbre și lumini, la jocul inconsistent, exagerat pînă în dramă, care împiedică disocierea și autonomia, pentru a amesteca elementele distincte ale firii într-o ciudată confuzie.

De ce-mi revine în minte această neliniștitoare definire a vieții atunci cînd mă gîndesc la Lucian Blaga, privit în realizarea lui totală? Oare fiindcă în el anarhia din straturile adînci de existență și-a găsit o expresie corespunzătoare sau fiindcă această tulburare a reușit să se limpezească? Ne trezește el imaginea unei frenezii de umbre și lumini sau, dimpotrivă, a unei claritați în furtună? Ține de caracterul vieții această oscilație, această continuă pendulare, care face din lumină și umbră, limite reciproce. Viețuim în clarobscur, adică în condiția *naturală* a tragediei. Ne putem transfigura, fie intensificînd la paroxism tensiunea inclusă organic în clarobscur, exploatînd pînă la nebunie virtualitățile dramatice ale acestui dualism, fie înseninîndu-ne, luînd *formă* în confuzie, domolind furtuna printr-o auto-limitare. Celelalte soluții aparțin mediocrității.

Stilul interior al lui Lucian Blaga este caracterizat de o *seninătate în clarobscur*. Aceasta este cheia pentru om și operă. Cu ea deschidem ascunsele încăperi ale sufletului

și descoperim sub liniște teama, sub formă nesfîrșirea, sub claritate misterul. Să nu se creadă că la Blaga: liniștea, forma, claritatea sunt simple aparențe. Adevărul este că aceste „aparențe" țin de stilul său interior, îl individualizează și-l configurează specific. Sunt oameni care au timiditatea propriilor lor adîncimi și care trebuie să-și îmbrace răscolirile din sîmburele ființei lor, să le rotunjească, dar să nu le mascheze. Blaga face parte din categoria acestora. Liniștea, forma, claritatea nu sunt voite, intenționat căutate, ci izvorăsc din logica unui fel de a fi. Aceste „aparențe" îi sunt constitutive. De aici derivă această notă atît de importantă pentru înțelegerea lui Blaga: convertirea *muzicalului în plastic* sau, cu alte cuvinte, a infinitului în formă. Tot ceea ce este fluiditate insesizabilă, curgere nesfîrșită, pornire spre destrămare și ispitire de abis, tot ceea ce e planant și irezistibil se conturează în formă, se cristalizează în planuri și limite. Muzicalul din noi este marea noastră tentație; căci muzica ne face irresponsabili. (De aici esența ei demonică.) Convertirea muzicalului în plastic explică de ce la întîia lectură a operii lui Blaga ai impresia unei maniere *indirecte* de a simți și gîndi, pentru ce îți sugerează imaginea unui contact *derivat* cu realul. De fapt, procesul de elaborare este mai mare și reacțiunea mai controlată, în deosebire de comportările unui suflet muzical, care vibrează imediat și exploziv la provocările din afară. Un suflet muzical prinde realul într-o vibrație nemijlocită; extazul sufletelor muzicale este un extaz pur. Ceea ce nu este muzical în sufletul lui Blaga explică de ce acesta a ajuns numai la o extazie intelectuală, explică raționalismul din viziunea sa extatică, precum și modul deductiv de a considera misterul, fără să contestăm că întreaga filosofie a misterului n-ar fi plecînd dintr-o experiență intimă a acestuia.

Prinderea infinitului în formă, adică modul în care un gînditor de teme romantice nu e romantic... Lumea formelor joacă un rol mult mai mare în viziunea sa decît pare. Elementul constructiv simplifică elanul, descărnează pornirea irezistibilă și cuceritoare și împrumută o admirabilă alură ascetică în fața ultimelor probleme.

Lucian Blaga n-ar fi ajuns la problema cunoașterii extatice dacă n-ar fi avut experiența intimă a misterului. Intensitatea extazului crește cu amploarea misterului. Imposibilitatea de a face misterul reductibil și de a-l converti în non-mister este un caracter central al acestei gîndiri care revelează lumea sub unghiul misterului, adică a cea ce nu poate fi revelat. Forței devitalizante a spiritului, activității pustiitoare a intelectului, așa cum ni le descoperă vitalismul unui Klages, care susține în formă extremă dualismul viață-spirit, menținînd acești doi termeni în cea mai categorică ireductibilitate, Blaga opune incapacitatea intelectului de a converti în non-mister misterul. Obiecția aceasta este destul de interesantă, întrucît ea atacă vitalismul la el acasă și cu elemente din propria lui perspectivă. Intelectul este izolat de propria lui incapacitate de dezvirginare metafizică. Prezența misterului în lume limitează acțiunea distructivă a intelectului și demască iluziile logocentrismului.

Vitalismul descoperă misterul în esența însăși a vieții. Structura vitalului și devenirea irațională a conținuturilor de viață dispun de o zonă inaccesibilă înțelegerii noastre. Toată demonia nașterii și distrugerii determină un complex de fenomene a căror pulsație o surprindem și o bănuim doar într-o ritmică ascunsă a propriei noastre interiorități. Vitalismul implică în mod necesar iraționalismul și experiența dionisiacă a lumii. Pentru Blaga, misterul nu rezidă în esența vieții ca atare, ci undeva mai departe, în existența care cuprinde viața numai ca un *moment* al dialecticii sale. Heinrich Rickert, într-o critică severă a filosofiilor vitaliste, arată că vitalismul realizează o nejustificată absolutizare a unui singur aspect al firii, că ultimele probleme transcend cîmpul de cuprindere al vieții, astfel că o metafizică a vieții n-ar fi decît o treaptă. Considerînd analitic și exterior, astfel de obiecții sunt desigur valabile. Dar în această regiune de tangență cu misterul, apropierea de absolut ne este dată de afinități și vibrații de ordin cu totul irațional. Revelația vieții ca un absolut, ca un dat originar și ireductibil, se face atît de direct și atît de intim, că orice obiecție rațională devine nerevelatoare. Chiar dacă viața n-ar fi decît un moment în dialectica

existenţii, ea nu-mi pare mai puţin a fi acel moment, care ascunde mai mult mister. În materie se ascunde un mister redus şi degradat, iar în spirit, produs derivat şi tardiv al vieţii, misterul este un reflex îndepărtat al acesteia.

Cu problematica filosofiei vieţii, Lucian Blaga n-are afinităţi directe. Cu toate acestea, există în toată opera lui Blaga ceva din atmosfera acestui gen de probleme şi care ţine de o anumită viziune a începuturilor şi sfîrşiturilor. În special poezia sa prezintă o astfel de solidaritate cu formele primare de viaţă şi o înţelegere atît de stranie pentru cele crepusculare, încît din contopirea lor reiese aceea stăruitoare impresie de seninătate în clarobscur. „În somnul sîngele meu ca un val se trage din mine înapoi înspre părinţi" „Pe urmele mele coapte moartea îşi pune sărutul galben — şi nici un cîntec nu mă îndeamnă să fiu încă o dată." „Lumea : străin zîmbind, vrăjit în mijlocul ei mă împlinesc cu mirare."

Blaga nu este propriu-zis tradiţionalist, fiindcă nu are sentimentul *istoric* al devenirii unui neam, ci mai repede viziunea lui telurică, adică a datelor şi componentelor originare, a surselor iniţiale ale unui neam. Şi precum filosofia vieţii pleacă dintr-o mistică a surselor vitale, tot astfel anti-istorismul lui Blaga derivă dintr-o mistică a elementelor telurice şi sub-istorice. Acel care a vorbit de revolta fondului nostru nelatin a precizat premisele unei autobiografii. Dacă în Eminescu a izbucnit elementul slav din sufletul moldovenesc, în Lucian Blaga a izbucnit nu mai puţin ceea ce e germanic în psihologia Ardealului. Ne gîndim nu atît la o afinitate de sînge, cît la acel imponderabil care determină o conştiinţă să graviteze înspre esenţa unui neam sau unei rase. Cine nu s-a simţit, la lectura operei lui Blaga, rătăcitor prin nu ştiu ce oraş vechi german, în nopţi senine, cu stele reci şi imobile, cine nu s-a adunat în sine pe străzi înguste şi intemporale, într-o melancolie stăpînită şi o reverie concentrată, acela n-are o reprezentare adecvată, n-are schema şi substructura necesare unei înţelegeri mai adînci. Iubesc la Lucian Blaga contactul său viu cu realităţi moarte. Cred că nu mă înşel cînd afirm că dînsul *aude* lucrurile, nu le vede. Sentimentul unei prezenţe a totului se degajează în aşa măsură din poezia sa,

încît te întrebi dacă lucrurile nu vorbesc. Rezonanța intimă a firii se subtilizează într-o vibrație universală. În opera filosofică, primele reacțiuni în fața lumii și-au găsit o transformare esențială, o deplasare și o derivare, așa încît impresia paradoxală a unei *lumini rezistente* o interpune pe aceasta între revelarea extatică a misterului și elaborarea derivată, intelectualizată. Lumea formelor îmbracă inexprimabilul unor mari intuiții dintr-un fel de teamă de subiectivism, de exaltare, dintr-o frică de izolare în propria lui viziune. Dacă Lucian Blaga ar fi suferit mult, e sigur că metafizica lui ar fi devenit o mistică pură.

Ceea ce e ardelenesc în Lucian Blaga se manifestă în discreția și elanul conținut, ce se degajază atît din om, cît și din operă. Românul este în genere sceptic, temperamental și ironic. Farmecul lui Lucian Blaga derivă dintr-o naivitate, acest dar admirabil, pe care-l întîlnim la intelectualii de aiurea, dar care lipsește intelectualului român, dezabuzat fără problematică, sceptic fără neliniște, ironic fără tragism, temperamental din excitabilitate, iar nu din vulcanism.

Lucian Blaga este întîiul ardelean care și-a pus probleme în afară de domeniul practic și militant al istoriei naționale. Pînă la el, toți au fost luptători. Modul lui de a gîndi și sensibilitatea lui particulară sunt desigur semnificative pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România. Stilul interior al lui Blaga este o infirmare serioasă a pretinsului practicism ș. pozitivism ardelenesc. Acestea nu înseamnă ceva mai mult decît pasiunea tehnică și constructivă pentru psihologia germanilor. Lucian Blaga este cea mai completă personalitate din România, deoarece s-a ridicat la același nivel pe toate planurile în care s-a realizat.

Încă o dată văd în anarhia clarobscurului o înseninare între lumini și umbre și o conștiință, trăind sub liniște teama, sub formă nesfîrșirea și sub claritate misterul.

Gândirea, anul XIII, nr. 8, dec. 1934, p. 334—336.

NECESITATEA RADICALISMULUI

Nu se naşte şi nu s-a născut niciodată fapta decît din pasiune. Calculul, echilibrul, prudenţa au fost, totdeauna, distante, obiective şi paralizante. Gîndurile sunt o otravă, o piedică pentru elan, un obstacol al oricărei hotărîri. Nu se poate proceda la faptă fără o hotărîre fanatică, fără o ardoare bestială, fără un minimum de inconştienţă. Prins într-o meditaţie îndelungată, îţi dai seama că nu se poate face nimic, că nu e nimic de făcut şi că orice faptă e o ruşine. Din afara lucrurilor, totul e inutil, superfluu, ridicul. Distanţa şi singurătatea spulberă farmecul amăgirilor, tentaţia lucrurilor imediate, pasiunea pentru disparent. Dar fără amăgiri, fără lucruri imediate şi fără disparent, totul e searbăd, incolor şi inexpresiv.

Este îngrozitor să trăieşti între oameni. Dar ce rost are să trăieşti fără ei? Cine nu iubeşte oamenii şi în acelaşi timp nu simte o scîrbă infinită pentru ei nu înţelege nimic din echivocul acestei existenţe. Şi peste acest echivoc de bază trebuie să treci pentru a lua o hotărîre, a te pronunţa categoric într-un sens, a merge pe o linie. Uneori mi-ar părea orice faptă, divină, dacă n-ar viza oamenii şi omenirea. Oamenii nu merită nici o faptă. Nu pot uita ce decepţie a însemnat, în pasiunea mea politică, revelaţia unui fapt uluitor de simplu, de o evidenţă zdrobitoare: limitarea politicului la uman, şi încă la o sferă îngustă a umanului. Politica nu vizează decît omul în ceea ce are el vulgar şi etern. Or, se poate să-ţi sacrifici existenţa pentru aşa puţin?

Dar, în definitiv, în temele supra temporale nu se rezolvă mai mult. Omul, în orice sens, e pierdut.

Şi cînd ţi-ai dat seama că totul e nimic şi continui în mod absurd a iubi viaţa, atunci trebuie să te hotărăşti pentru un gest, pentru o faptă, pentru acţiune. Căci este mai important a te distruge în frenezie, decît în neutralitate. Este aproape o imposibilitate a trăi neutru în mijlocul vieţii, a considera spectacular acest blestemat şi iubit pămînt.

Nici o faptă nu se poate naşte din înţelegere şi cuprindere. Orice faptă este o violentare şi se naşte dintr-o limitare voită sau inconştientă de perspectivă. O pornire unilaterală este un resort indispensabil al oricărei acţiuni. Gîndurile fără aderenţă organică nu dovedesc absolut nimic. Un gînd ce nu devine gest este perfect inutil.

Va trebui scrisă odată o reabilitare a obsedaţilor. Sunt aşa de puţini oameni care au îndrăznit a trăi şi a muri pe un singur gînd! A te adînci pînă acolo într-un gînd, încît să te substitui realităţii pe care o gîndeşti, ea să păleasca în faţa ta şi tu să devii mai mult decît simbol. Un Kirilov înseamnă mai mult decît un gînditor fin, nuanţat, care planează iresponsabil deasupra ideilor. Zile şi nopţi să fii pierdut cu un gînd şi pentru un gînd, tristeţi şi bucurii, regrete şi aspiraţii. O idee vie trebuie să fie sîngerîndă, o cruciadă sau o catastrofă. Numai obsedaţii au răsturnat istoria: ceilalţi cîrpesc şi completează.

Dintr-o obsesie se naşte gestul radical. Cum obsesia se sfredeleşte în suflet şi corp, gestul radical presupune existenţa noastră întreagă. Cu cît suntem mai totali şi cu cît epuizăm mai mult într-o participare, cu atît fapta noastră se apropie mai mult de radicalism.

O mişcare, de orice natură ar fi ea, nu se poate afirma în istorie dacă nu e străbătută de un radicalism. Şi cînd ne gîndim în mare, cred că prin radicalism s-au diferenţiat popoarele mari faţă de cele mici şi neînsemnate. Popoarele şterse, cu ritmul lor lent şi cu respiraţia înbuşită, nu cunosc nimic din respiraţia amplă şi din ritmul accelerat al popoarelor mari, ce plesnesc de radicalism. Un popor mare îşi are prejudecăţile lui eterne, care-l vitalizează şi [pe] care le vitalizează. Pluralismul politic al neamurilor nu dovedeşte

nimic pentru un principiu ideal şi unic. Popoarele nu trăiesc pentru *adevăr*, ci pentru *un* adevăr al lor, care-şi derivă valabilitatea din vitalitate, iar vitalitatea şi-o verifică în radicalism. Popoarele şterse, care nu pot ajunge niciodată la universalitate, trebuie neapărat să sufere de o deficienţă internă, de o diminuare a vitalităţii, de un minus biologic. Din ele însele nu pot da naştere unui fenomen propriu, încît oscilează tot timpul într-un diletantism searbăd. Radicalismul este antipodul adevărat al dilentantismului.

Cînd se va obiecta că radicalismul, de orice fel, se bazează pe o viziune îngustă, va trebui să răspundem că istoria nu înaintează decît prin viziuni înguste. Numai un falş perspectivism istoric ne face să credem în structuri ample sau în totalităţi definitive. Chiar dacă vrem să denumim faptul istoric ca totalitate, aceasta este totdeauna o totalitate *individuală*, după caracterizarea justă a lui Troeltsch. Tot ce este istoric se realizează prin forme limitate şi înguste. Viziunea noastră retrospectivă amplifică şi dilată conturile unei epoci, îi atribuie alte dimensiuni şi chiar alt conţinut. Se afirmă atît de des că vedem Renaşterea mult mai simplificată decît era ea în realitate. Îmi vine de o mie de ori mai repede a crede că noi toţi o vedem mult mai complexă decît era şi aceasta din cauză că proiectăm în Renaştere tot ceea ce s-a născut, prin derivare tardivă, din ea. Tot ceea ce, în baroc sau în romantică, purcede din Renaştere, atribuim acesteia. Înseamnă oare că omul Renaşterii simţea în el toate consecinţele atitudinii sale de viaţă, toate posibilităţile de realizare şi împlinire? Nu este mai probabil că el a rămas închis într-un cerc de valori extrem de limitat, adîncit în sîmburele acestor valori, dar nicidecum în ramificaţiile şi posibilităţile lor?

O epocă vie şi creatoare este închisă în sine, cu un orizont mărginit de intensitatea pasiunii care naşte forme noi de viaţă. Că o astfel de epocă poate să cîştige totuşi un sens universal, se datoreşte unicităţii acelor valori. În istorie cîştigă universalitatea numai unicul. Generalul moare.

Orice epocă mare cuprinde în sine o pornire înspre radicalism. Chiar epocile clasice sunt rotunjite în sine numai

a suprafață, deoarece fondul din care răsar valorile clasice presupune o pasiune unică.

Pornirea spre radicalism, atît de caracteristică astăzi, este semnul unei vremi epocale. Cine este astăzi împotriva radicalismului, nu numai că n-a înțeles semnificația momentului actual, dar n-o va înțelege uici pe a celui de mîine.

Trebuiesc aruncați la periferia vieții și a societății toți oamenii măsurați. Ce am mai putea aștepta oare de la astfel de oameni? Oameni *porniți* au pornit totdeauna istoria din loc. Toți ceilalți, în epocile de mediocritate ale omenirii, s-au complăcut în a corecta și a micșora actele rezultate din ardoare, pasiune sau nebunie.

O țară care nu cunoaște radicalismul este o rușine a istoriei, dacă nu a spiritului, iar un individ strein de radicalism este o rușine pentru societate, dacă nu pentru om

Orice s-ar spune: radicalismul duce undeva. Dar unde duce spiritul ponderat și cumpănit? Decît un echilibru mediocru și steril, mai bine o catastrofă. Și dintr-o catastrofă tot prin radicalism trebuie să ieși.

Vremea, anul VIII, nr. 411, 27 oct. 1935, p. 3.

CREŞTINISMUL ŞI SCANDALUL CARE L-A ADUS ÎN LUME

Cu cît o realitate este mai substanţială şi o problemă mai chinuitoare, cu atît echivocul se adaptează la forma spiritului şi amplifică indeciziunea sentimentului pînă la irezolvabil. Toate problemele sunt prea mari. Şi nu sunt prea mari în ele însele, ci în zăpăceala şi încurcătura la care ele ne abandonează. Cred că s-ar putea rezolva problema existenţii lui Dumnezeu, dacă am avea curajul să-i suportăm existenţa. Dar cine are îndrăzneala să fie tot atît de obiectiv în negare, ca şi în afirmare? Cui îi poate fi egal că Dumnezeu există şi că Dumnezeu nu există?

Dacă fiecare am suporta o revelaţie individuală a Divinităţii, am fi pierduţi. De aş şti absolut sigur că există Dumnezeu, ce aş mai avea de făcut? Sentimentul modern al infinitului personal nu poate vedea în Dumnezeu decît suprema şi catastrofala limitare. Dar şi fără Dumnezeu, individul riscă să cadă victima propriei sale extensiuni, aşa încît, fugind de Dumnezeu şi căutîndu-l în acelaşi timp, echivocul se confundă cu acceptarea irezolvabilului. De ar trebui totuşi să mă pronunţ pentru una din tabere, aş înclina a crede că necredincioşii sunt mai cîştigaţi. Ei nu mai pot spera că vor crede vreodată, mai pot aştepta ceva, pe cînd credincioşii sunt scoşi din circulaţie. Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice-ai face este prea puţin. Înţeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viaţa practică. Acţiunea este o ofensă adusă revelaţiei.

De ce n-aş mărturisi că n-am un sentiment mai precis despre creştinism, religia care i-a făcut lui Dumnezeu cea mai mare propagandă. Credinţa definitivă este un vot de blam acestei lumi, aşezate la intersecţia neantului cu Divinitatea. De această intersecţie n-aş vrea să scap niciodată, fiindcă în ce direcţie aş lua-o, trebuie să plătesc un cîştig printr-o pierdere. Lumea noastră este triumful dialecticii.

Dacă ar trebui să ascultăm de creştinism, *aici jos* totul este pierdut. Ce n-a făcut creştinismul pentru a ne compromite singurul *loc* în univers de care nu ne putem despărţi fără regret? Întreg *Noul testament* nu este decît un pamflet divin împotriva acestei lumi. Creştinismul ne priveşte prea de *sus*. (Orgoliu sau cer?) Şi noi suntem jos; dar nu atît de jos ca să nu putem răspunde la nici un glas ceresc ...

A scos creştinismul pe oameni efectiv din lume? Adevărul este că el a pervertit simţul pentru lume, pentru imediatul căruia ne predă amăgirile. Plasîndu-mă pe punctul de vedere al lumii noastre, creştinismul este mai radical decît budismul, împotriva afirmaţiilor unanime. Budismul ne lichidează *aici* şi *oriunde*. Lumea noastră nu suferă nici o comparaţie umilitoare; ea neiiind, nimicul, nu poate constitui un plus. Sau recunoscînd existenţii calitatea durerii, budismul ne-a reabilitat, atribuindu-ne un merit atît de mare. Creştinismul, din perspectiva oricărei alte lumi decît a noastră, poate fi considerat ca încurajant, dar nouă nu ne-a rezervat decît dispreţ. Ce este creştinismul, dacă nu consolarea ce ni se oferă în *cealaltă* lume? Aceasta n-ar fi aşa grav, dacă tot ceea ce facem *aici* n-ar fi valabil decît prin relaţia cu *dincolo*. Împărăţia cerurilor nu *succede* „sclaviei" noastre, ci ea este simultană. (Dacă n-ar fi decît *psihologic*, n-am fi totuşi mai puţin anulaţi.)

N-avem decît o formulă pentru lumea noastră: *pozitivismul amăgirilor*. Creştinismul este antipodul acestei formule.

Nu este uşor să fii creştin; în nici un caz nu poate fi *plăcut*. Trebuie să fie, însă, foarte greu să *devii*. Creştinii, probabil, se nasc, întocmai ca talentele.

Ceea ce îi reproşez eu creştinismului este excesiva lui „profunzime". El se scoboară prea adînc în lucrurile care ne dor şi după ce a înţeles totul nu se grăbeşte să ne facă

vreo concesie, ci ne lasă în prada unui conflict amplu cît dimensiunile tragediei. Suntem totdeauna prea slabi pentru împărăţia cerurilor şi prea tari pentru lumea amăgirilor

În maximalismul creştin s-a născut ideea de păcat, cea mai originală şi mai ciudată din complexul ideilor creştine. Chiar dacă prefiguraţii se găsesc în celelalte religii şi nu este străină păgînismului, faptul de a fi creat lumii creştine o priză socială, unică, este suficient pentru a constitui un motiv de acuzare la un tribunal presupus al istoriei. Sören Kierkegaard, fără de care nu se mai poate gîndi teologic, găsea în paradoxul existenţei lui Isus un adevărat scandal, scandalul esenţial al creştinismului. Pentru lumea creştină, pentru toţi oamenii care au suferit şi s-au mîntuit prin creştinism, păcatul şi conştiinţa lui dureroasă au fost o zguduire mai mare decît inexplicabilul existenţei lui Isus. În *interiorul* creştinismului, Isus poate părea un Dumnezeu pentru credinţă şi un dezastru logic pentru raţiune, în *exteriorul* creştinismului, adică în cadrul celor *făcuţi*, dar nu născuţi creştini, păcatul nu apare mai puţin ca o dramă, pe care nici moartea n-o soluţionează. În iudaism, păcatul nu cîştigase universalitatea pe care creştinismul i-a atribuit-o atît calitativ, cît şi cantitativ.

Păcatul este condamnarea metafizică a omului. El este pierdut în esenţa sa; care nu este determinată decît de acel plus pe care l-a adăugat istoria şi căderea. Ca animal el nu e condamnat, ci numai ca spirit; astfel e condamnat în specificul şi esenţialul său. Înseamnă oare că prăbuşirea omului nu angajează şi viaţa în genere? Păcatul omului nu afectează şi viaţa? Păcatul uman n-a compromis viaţa? Universalitatea calitativă a păcatului chiar aceasta semnifică. Divinitatea a împuşcat peste ţintă drama păcatului.

Misiunea creştinismului trebuia să fi fost înăbuşirea, prin toate mijloacele, a *conştiinţei* păcatului. Nouă ne mai rămînea distrugerea lui definitivă printr-o adevărată revoluţie antropologică.

Creştinismul a scos la suprafaţă şi a valorificat toate germenele şi neliniştele care preced conştiinţa păcatului. Cîţi oameni nu s-au prăbuşit în decursul secolelor sub povara insuportabilă a păcatului? Toate elementele de dramă din om s-au revărsat în marea acestui blestem. Fără

conştiinţa păcatului, omul trăia o dramă obscură şi nu se mai chinuia lucid de ireparabilul vinii de a fi.

Păcatul este un atentat la lumea noastră a amăgirilor. Din perspectiva acestei lumi şi a amăgirilor ei, mîntuirea de păcat prin mîntuirea de lume nu poate fi decît o pierdere, ce ne face să urîm atît păcatul, cît şi locul spre care ne-ar duce negaţia lui religioasă. Dacă negaţia păcatului presupune negaţia lumii noastre, vom găsi noi mijlocul să ne strecurăm pe lîngă păcat, cum s-au strecurat îngerii lîngă Adam.

Karl Barth, teolog de o înfricoşătoare intransigenţă cu *noi*, ne esenţializează în păcat, afirmînd în a sa *Roemerbrief* „Păcatul este greutatea specifică a naturii umane". Pentru cine nu suferă de fascinaţia cerului, teologia dialectică nu poate oferi decît ştreangul.

Creştinismul n-a menajat deloc omul. Mila, sentiment creştin, mă face să-l apăr de atacurile creştinismului. Atît timp cît omul va mai fi hărţuit de ideea şi de conştiinţa obsedantă a păcatului, rămîne o fiinţă condamnată. Sentimentul păcatului este cel mai blestemat dintre sentimentele profunde. Creştinismul nu trebuie să ne facă mai nefericiţi, ca în schimb să ne dea mai multe iluzii într-o cădere mai mare. Nu e plăcut să fii creştin.

Obiecţiile pe care Nietzsche şi Rozanov le-au făcut creştinismului nu sunt atît de interesante în ele însile, cît în drama sufletească din care s-au născut. Nietzsche şi Rozanov au fost duşmani ai creştinismului din motive religioase; cine combate creştinismul fără să aibă afinităţi cu el nu merită a fi luat în seamă. Bertram a arătat cît este Nietzsche de creştin, iar Rozanov este cel mai ciudat şi paradoxal filosof religios pe care l-a avut Rusia.

Nu se poate să-ţi fie creştinismul o decepţie, decît dacă ai aşteptat prea mult de la el şi ţi-a oferit prea puţin. Nietzsche şi Rozanov au fost existenţe turmentate de dramă. Atunci ce ar fi putut ei aştepta de la creştinism în afară de consolare? Dar ea n-a venit niciodată. Creştinismul nu poate mîngîia suflete care aşteaptă mîntuirea fără transcendenţă. Nietzsche şi Rozanov doreau mîntuirea aici jos, extazul terestru. Creştinismul a făcut, însă, tot pentru a compromite extazul terestru; pentru totdeauna a zădărnicit

posibilitatea unui sens imanent al extazului. Extazul creştin implică lumea de dincolo, cealaltă. Neexistînd un paradis terestru, nu poate exista nici un extaz terestru. Şi astfel suntem pierduţi prin creştinism, din prea marea decepţie ce ne-o provoacă. Nimeni nu va şti pînă unde a adîncit creştinismul nefericirea. O religie a consolării care nu consolează, este al nu ştiu cîtelea scandal uman sau divin al creştinismului.

Consolarea este un motiv esenţial religios. De aceea afirmam că Nietzsche şi Rozanov sunt anticreştini din motive religioase. Anticreştinismul teoreticienilor de stînga nu dovedeşte absolut nimic împotriva substanţei creştinismului, este, însă, infinit revelator pentru creştinismul în *istorie*. Refuzul creştinismului de către aceşti teoreticieni nu e interesant în *sine*; nici unul nu pare a fi cunoscut tragicul creştin pentru a fi suportat tragicul lichidării.

Cum noi nu putem învinge istoria, ne este imposibil a nu recunoaşte justeţea argumentelor teoreticienilor revoluţionari. Creştinismul a vrut să facă o revoluţie a omului şi n-a reuşit decît să-l condamne pe întreaga dimensiune a istoriei. Admiţînd totuşi că el ar fi făcut o revoluţie morală, el n-a realizat corespondenţele politice şi economice, implicaţiile în alte sfere ale revoluţiei morale. Sclavagismul moral a dispărut; dar n-a dispărut pe plan economic şi politic. Sau gîndiţi-vă la Revoluţia Franceză, care n-a tras concluziile economice ale spiritului politic introdus. Orice revoluţie este, prin esenţă, unilaterală. De aici derivă constatarea, inevitabil pesimistă, că nu se va putea face o revoluţie care să modifice totalitatea omului.

Sentimentul păcatului este cel mai puţin revoluţionar din cîte se pot concepe. Fără istorie el nu există, deşi el este acela care anulează istoria. Toţi care iubim cît de puţin această lume trebuie să combatem acest blestem cu toate blestemele ce ni le oferă pămîntul.

Creştinismul a vorbit prea mult despre „spirit". În nici o perioadă din istorie, el n-a fost mai acaparator. Dacă astăzi el este compromis, nu trebuie să ne gîndim numai la atacurile vitalismului, ci mai cu seamă la justificarea indirectă a mizeriei prin mirajul condiţiei paradisiace. Atîta

vreme cît va mai exista un singur om sărac, va trebui să pronunţăm cuvîntul „spirit" cu jenă şi cu remuşcare. Mizeria compromite spiritul, precum moartea idealismul

Isus a făcut o revoluţie cu oamenii de jos; el a voit să-i ducă, însă, prea sus. Şi în parte a reuşit, căci altcum nu se explică de ce oamenii au uitat să-i ceară pîinea cea de toate zilele şi au apucat pe drumul nefiresc al spiritului. Isus şi-a purtat aderenţii prea departe şi a păcătuit prin aceasta împotriva mediocrităţii genului uman

Oamenii n-au aşteptat niciodată mai mult decît revelaţia paradisului terestru. Isus le-a oferit unul prea îndepărtat, reuşind numai să încerce rezistenţa umană într-o decepţie divină.

Vremea, anul VIII, nr. 418, Crăciun 1935, p. 5.

MIRCEA ELIADE ŞI DEZAMĂGIRILE SALE

N-am crezut niciodată că pentru a avea idei trebuie să faci parte din noua generaţie, dar mi-a părut de o evidenţă strivitoare că nu se pot cunoaşte paradoxele spiritului şi antinomiile vieţii, fără a participa la elanurile şi ratările ei. Cîţi au avut fericirea ca să aibă o *istorie*, dar nu o *formă*, în decurs de cîţiva ani? Şi cîţi înţeleg metamorfoza ca unica formă, umbrind conţinuturile şi variabilitatea lor? Înţelege cineva destinul lui Mircea Eliade, care a epuizat toate problemele de după război, fără să rezolve una singură? Este o prostie să se vorbească de diletantism, la un om care a fost în toate problemele, care le-a trăit cel mai puţin anonim, pe care l-a costat mai mult instabilitatea unui moment istoric. Simt uneori o mare bucurie că Mircea Eliade n-a rămas la nici o credinţă, că, de la confesiunea lirică a debutului pînă la romanul obiectiv *Huliganii*, a lichidat o întreagă istorie personală, a lunecat fluid pe contradicţii şi l-a durut apoi amintirea acelor contradicţii. Lucrurile cele mai bune pe care le-a scris pînă acum vizează totdeauna incapacitatea unei afaceri durabile de conţinuturile vieţii, de insuficienţa lor, de caracterul lor minor, spaima temporală, frica de a fi înghiţit de timp abandonîndu-te numai unei forme de viaţă. Obsesia mobilităţii a fost singura lui constanţă. Tensiunea ca atare — nu un conţinut al acesteia — revine ca un motiv persistent în tot ce a scris. Nu o dată m-a înfuriat elanul său disponibil, frenezia sa receptivă, ospitalitatea sa ideologică. Mi se părea că spiritul n-are drept să facă nici un fel de concesie în afară de substanţa sa. S-au înrădăcinat odată anumite

teme în spirit, el nu poate face decît o trădare aplicîndu-se altora. Omul este, însă, prea slab pentru a putea rezista la obsesiuni. Şi dacă nu poate rezista, atunci nu-i mai rămîne decît să se compromită metodic, să se sfîşie treptat sau, în cazul cel mai bun, să se distrugă solemn. Mircea Eliade a înţeles acest lucru şi n-a fost deloc cruţător cu sine însuşi. Extrem de lucid — fără să fie corupt interior — şi-a dat seama că în viaţă e suficient să calci peste un adevăr, pentru ca la urmă să calci pe toate. Din moment ce totul nu merită să fie decît *trăit*, atunci să ne abandonăm totului cu un fel de extaz şi cu un fel de dispreţ. Toată teoria trăirii şi a experienţii n-are decît o singură presupoziţie: lipsa de substanţialitate a vieţii. Eroii romanelor lui Eliade (mă gîndesc în special la *Huliganii*) sunt condamnaţi la o ratare interioară, chiar din excesiva sensibilitate pentru nesubstanţialitatea vieţii, iar ei fiind români, nu pot merge atît de departe încît să descopere substanţa înti-o altă lume. Cine a înţeles că viaţa nu întrece condiţia amăgirilor, n-are decît două drumuri: sau *devine religios, pentru a se salva din lume*, sau *salvează lumea, distrugîndu-se pe sine*. Problema lui Petru Anicet, eroul prin care vorbeşte mai mult Eliade, este aceea a posibilităţii de salvare *în* lume, a învingerii timpului acceptînd condiţia terestră. El se prăbuşeşte ca orice om lucid care vrea să accepte acest pămînt ...

Dintre oamenii cu preocupări religioase, puţini sunt aşa de puţin religioşi ca Eliade. Acesta a făcut totul ca să salveze această lume de aparenţe, a consumat un adevărat efort religios ca să scape lumea noastră, a acelora care ne mulţumim cu umbrele, de teama unei lumi divine. Nu este religios decît actul de refuz al acestei lumi. Nu este aici vorba de pesimism, ci de o anumită atitudine faţă de lumea noastră. Pesimismul nu indică nici o ieşire, pe cînd religia este o supremă soluţie. Dacă aş crede sigur în Dumnezeu, de orgolin, n-aş mai sta cu nimeni de vorbă.

Nu există decît o tristeţe care poate duce undeva: tristeţea religioasă. Dacă Eliade, după cîte experienţe interioare a consumat şi după cîte *a văzut* în ordinea religioasă, ar fi cunoscut intensiv acest gen de tristeţe, ne-am fi putut mîndri şi noi cu un sfînt-literat gen spaniol. El n-a

vrut să renunțe cu nimic la această lume; de aici, frecvența tristeții carnale, a sfîșierilor imediate, tipurile de femei care nu se pot realiza, ce abundă în romanele sale.

Pe Mircea Eliade nu pot să-l judec ca literat, fiindcă el este mult mai mult decît atît și fiindcă el nu se va putea realiza niciodată definitiv în literatură. În domeniul romanului obiectiv, mediul nediferențiat de la noi nu va oferi niciodată substanță pentru conflicte spirituale. Este de remarcat că acele pagini din *Huliganii* care exprimă o mare tensiune spirituală (mă gîndesc la acele despre moarte, huliganism, necesitatea unui adevăr ultim) n-au o aderență directă la viața eroului. cu excepția lui Anicet, care este un reflex românesc al lui Stavroghin. Și această inaderență nu este un defect al artei de romancier a lui Eliade, ci ține de motive care îl depășesc. Vrînd să facă psihologia tinerei generații, Eliade n-a lămurit de ce această generație este românească, prea românească. Nici un conflict spiritual nu generează o acțiune și prin aceasta drama spirituală nu se integrează în viață. Un român, oricît ar fi de problematic, nu reușește să asocieze neliniștea actelor vieții. Drama este un plus ușor discernabil, care nu-i angajează existența. Din punct de vedere spiritual, nu este deloc greu a fi român. Mult trebuie să se fi luat Eliade cu eroii săi ca să le inspire cîte o problemă, să le insufle o neliniște, să-i salveze de la pornirea lor naturală înspre ratare. Dacă aș putea scrie un roman privind mediul de la noi, cred că ar trebui să veghez în fiecare moment să nu-mi scape personajul, să nu dezerteze din frică de acțiune, de risc, de consecințe. În astfel de condiții, a scrie un roman de tensiune mi se pare un gest etic și un act patriotic.

Sunt convins că, dintre toate țările Europei, procentul cel mai mare de ratați îl dă România. Există o tendință de abandonare, de non-rezistență, de înțelepciune lașă, care favorizează totul în afară de tragedie. Dacă aiurea eroul se definește prin opoziție cu lumea, la noi eroismul nu poate avea alt sens decît rezistența la ratare. Mi-e scîrbă de toți învinșii soartei.

Noua generație este așa precum o prezintă *Huliganii*. O cunosc foarte bine, pe această generație care a trăit o efervescență rară, care, însă, n-a dus la nimic. Unde este

cealaltă România, întru cît a pregătit ea o transformare a mentalității și a stabilit bazele unui profetism politic? Este cu totul interesant că la România de mîine lucrează oameni care n-au avut nici o legătură și nici o afinitate cu problemele spirituale de acum vreo zece ani.

Nu cunosc în țara asta oameni a căror prezență să fie o fatalitate, care să răstoarne lumi în simțirea lor, care să trăiască imediatul, patetic. Viața n-are valoare decît pentru cîteva momente ireversibile, pentru o nebunie în clipă, pentru ardori fascinante. Acele momente unice de care vorbea Dostoievski prin Kirilov, cînd simți necesitatea unei transformări fizice pentru a putea suporta revelația interioară, cînd transfigurarea cosmică se naște paralel uneia interioare, mi se par singurele care ne mai pot lega de acest pămînt.

Petru Manoliu mi-a spus odată: „În România se vor naște cei mai triști gînditori". Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă, ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeții. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-și găsească o compensație în neliniștea cîtorva. Cine asigură somnul țării? Adînc trebuie să fie acest somn, din moment ce luciditatea unora este plătită atît de scump. România de abia acum se trezește din somnul materiei. Vestitorii trebuie să fie condamnați.

Înțeleg foarte bine de ce Petru Anicet se resemnează în singurătate, de ce nu se poate încălzi de pasiunile lumii moderne, de ce trebuie să se prăbușească. Mircea Eliade are drept să fie mai trist decît noi, fiindcă, la urma urmelor, unii ne-am legat de suferință, alții de naționalism etc. El poartă, însă, India ca o ereditate cu plusul de ruine spirituale, reziduuri ale nesfîrșitelor experiențe. Căci nu se poate să nu rămînă goluri în urma substituției continui de forme și conținuturi. Mobilitatea spirituală nu poate duce decît la revelația vidului vieții. Dacă nu te poți opri la o formă de viață, înseamnă că nici celelalte nu vor oferi o valoare mai mare. În afară de acele momente unice, care definesc extazul, viața este o echivalență de acte, care trebuiesc consumate spre a evita oroarea și spaima de a fi. Atîția i-au făcut o obiecție lui Eliade de a nu fi rămas în India. Ar trebui, dimpotrivă, să ne bucurăm de a fi accep-

tat să se compromită și el aici cu noi, de a vedea în aceasta o renunțare mai mare decît în renunțarea contemplației. Acceptarea istoriei mi se pare cel mai mare eroism. Pentru cine a avut o singură dată presimțirea veșniciei, viețuirea în timp, cu fapte și cu oameni, este o concesie pentru care nu există răsplată pe pămînt.

Pagini literare, anul III, nr. 1, 15 ian. 1936, p. 49—51.

ÎNTRE OCCIDENTALISM ŞI AUTOHTONISM

De la 1800 încoace, nenumărate generaţii au trecut graniţele ţării, sub felurite auspicii şi zodii, spre a se asimila spiritualiceşte luminilor Occidentului. Acest contact a însădit puternice metamorfozări sufleteşti şi a robit la crezul doctrinelor egalitare forţa creativă a acelor generaţii. Rodul acestor integrări în evoluţionismul de gîndire apuscan a fost realitatea culturală pe momente istorice, pe şcoli şi principii din mica Românie dinainte de război.

Astăzi, ca şi ieri, suntem, prin forţa tradiţiei şi prin setea potenţialelor culturale, fascinaţi şi integraţi spiritualiceşte aceleiaşi civilizaţii apusene.

Urmărim, prin problema ce o punem, să vedem care sunt mărturisirile tinerilor cărturari coborîţi din arcopagul Sorbonei sau din forurile universităţilor străine şi integraţi mediului autohton.

Nu înţeleg cum pot exista români care, petrecînd mai multă vreme în străinătate, se folosesc atît de puţin de perspectivă şi-şi valorifică atît de puţin lucidităţea, încît, odată reîntorşi, se văd siliţi a-şi înregistra planurile ca iluzii. Depărtarea de România mi-a descoperit înti-o revelaţie deprimantă limitele imanente ale României. Am înţeles un lucru pe care-l bănuiam din ţară şi pe care reîntoarcerea mi l-a verificat zilnic : România are un spaţiu istoric foarte mărginit. Vreau să spun că, în esenţa noastră, suntem limitaţi, dacă nu condamnaţi, şi că numai eventualitatea unei transfigurări istorice, miracolul unui salt — din păcate atît de puţin frecvent şi atît de străin istoriei — ne-ar

putea salva. Eu cred în România, în ciuda lucidității, și aștept miracolul unei alte Românii mai mult decît întîii creștini împărăția cerurilor.

Am cel mai mare dispreț pentru acei care, odată reîntorși din străinătate, miniaturalul vieții noastre îi distruge, îi paralizează și-i scoate din circulație. Ei trebuiau să știe de mult că România nu reprezintă încă un destin spiritual și că la noi orice om care nu gîndește național și politic este sortit ratării. E foarte interesant că în viața noastră culturală nu se mențin la suprafață decît cele cîteva personalități care nu s-au falșificat, fiindcă au priceput de mult că naționalismul este singura respirație vitală în România. Căci la noi autonomia spirituală te aruncă pe linia moartă.

Aproape toți românii pe care i-am cunoscut în străinătate mi-au făcut impresia unor ratați. Dar ce să zic de toți românii pe care i-am cunoscut în țară, în decursul unei tinereți, dacă nu a[l] unei vieți? Aș vrea să mă înșel în reprezentarea mea, dar văd un convoi de nihiliști. Că un om se lichidează așa de ușor în mediul nostru, se datorește indiscutabil nihilismului ordinar al acestuia. Ce să spui de o țară în care distincția se măsoară după neparticipare?! Unii atribuie nihilismul neproblematic, din sînge, care ne caracterizează pe toți, haosului etnic, a cărui limpezire ne costă în virginitatea noastră morală. Eu văd însă în absența aproape totală de istorie, cauza esențială a acestui nihilism curent. *Este nihilist un popor care n-are istorie.*

Dacă românii nu vor cîștiga inocența participării la lucruri și acea pietate nereflectată pentru ființă, ei vor continua a crede că trăiesc, cînd în realitate nu știi de se tîrăsc sau plutesc. Inaderența la un suflu fecund și iradiant de viață îmi pare a exprima sterilitatea și inerția sau, cum se zice, „înțelepciunea" poporului român.

Dacă mi-ar asigura cineva că România, în viitor, nu va putea face decît să-și ratineze imperfecțiile și să le dea circulație universală, atunci mi-ar părea valabilă pentru întreg destinul acestei țări, alternativa care mi se pune în România actuală: *a deveni budist sau om politic*; adică, a realiza neantul din profunzime sau din superficialitate.

România nu mi-a zădărnicit nici un plan pe care l-aș fi făcut în anii de studiu, fiindcă singurul plan care nu-mi pare o inspirație de moment sauun joc al timpului a fost acela al unei alte Românii și pe care cine nu-l concepe n-are drept să aibă decepții. Dar eu nu accept România actuală Vreau să vorbesc despre singura mea speranță ...

Da și nu, anul I, nr. 2, 5 apr. 1936, p. 2.

NAȚIONALISMUL, INTERNAȚIONALISMUL, UNIVERSALISMUL

Formele spiritului pot fi interpretate fie ca valabilități categoriale, fie ca realizări istorice, după cum ne interesează determinarea ideală sau multiplicitatea empirică. Formalismul neagă orice semnificație varietății concrete; istoria nu dovedește nimic pentru o esență supra-temporală. Dimpotrivă, istorismul pleacă numai de la conținuturi, adică de la temporalitate. Cînd Eugenio d'Ors studiază barocul ca o categorie, ca o constantă a spiritului, el elimină prin aceasta un *loc* istoric, o perioadă specifică și unică a barocului. Wölfflin îi determinase elementele formale, dar le legase de un spațiu istoric și le încadrase într-o zonă temporală precisă. Pentru Eugenio d'Ors, nu mai e revelator de știut *cînd* apare barocul, deoarece identificarea lui este posibilă în aproape toate perioadele istorice. Să mai amintim de procedeele analoage la Spengler, Worringer sau Scheffler?

Universalismul și internaționalismul pot fi tălmăcite fie în sensul lor formal, fie prin momentele istorice în care au apărut. Pentru un spirit filosofic, împlinirile mutiforme în devenire nu probează nimic, dar pentru unul politic ele sînt totul, așa încît transcendența sau imanența opticei sunt hotărîtoare pentru inteligibilitatea problemei.

Germanii de astăzi, în dorința lor de a arăta că nu există incompatibilitate între național și universal, citează cu insistență cazul lui Dostoievski, cel mai național și cel mai universal spirit al Rusiei. Lucrurile nu sunt totuși așa de

simple. Să ne gîndim în ce fel fenomene subiective depăşesc cercul restrîns al unei interiorităţi nesemnificative. Întru cît faptul că sunt trist sau vesel poate să dovedească pentru tot ce nu e aparenţă individuală? Fluxul şi refluxul subiectivităţii nu ajung la nimic, dacă nu se ancorează în valori care o întrec.

Melancolia fără un sens cosmic este capriciu, iar deznădejdea fără implicaţii eroice este demenţă. Numai întru cît stările noastre sufleteşti aruncă punţi spre alte lumi, numai întru cît îşi transcend condiţia psihologică, devin universale. Decît, universalitatea nu e accesibilă subiectivităţii decît prin exasperarea propriilor ei adîncimi. Cînd o lume subiectivă îşi cultivă limitele ei, de cîte ori nu mai încape în ea însăşi, de atîtea ori aparţine *lumii*. Dostoievski nu e universal fiindcă a descris pe ruşi aşa cum sunt ei, ci fiindcă a prezentat sufletul rusesc în condiţii de limită, acolo unde specificul are caracter de tipologie umană. Universalismul începe unde sfîrşeşte „psihologia". Raskolnikov sau Ivan Karamazov sunt posibili numai în Rusia; dar pentru ei Rusia este lumea. Ideea dostoievskiană a mîntuirii prin poporul rus nu este decît concepţia că Rusia dezvoltată la maximum este identică ultimilor înălţimi omeneşti. Presupoziţia oricărui mesianism: umanitatea nu are un conţinut decît în intensitatea debordantă a unei idei naţionale, care încorporează simbolic mersul istoric. Precum stările sufleteşti au valoare numai ca simboluri, nu în ele însîle, tot aşa ideile naţionale. Toate naţionalismele care nu sunt colorate mesianic neglijează acest lucru. Ideea pentru care militează un popor nu este atunci decît o proiecţie netransfigurată a unui fond biologic. Naţionalismul teluric de-abia întrece marginile etnicului. Acuzaţiile aduse lui de apologiştii culturii universaliste sunt mai mult decît justificate.

Atitudinea lui Nietzsche faţă de Germania, dispreţul lui amestecat cu un orgoliu nemărturisit reprezintă o ambivalenţă explicabilă la un spirit iubitor de universalitate, dar aparţinînd unei naţiuni cu destin protestatar. Ceea ce diferenţiază naţionalismul teluric de cel mesianic este că întîiul e un refuz permanent de a participa la valori în afară de cele închise în substratul lui biologic şi de aceea protestează împotriva a tot ce nu e el, dar nici nu încearcă

să impună lumii stilul lui de viață, pe cînd ultimul este deschis și orizontul lui se întinde pînă la limitele umanității. Rusia a fost totdeauna universalistă, în panslavism ca și în bolșevism. Destinul Germaniei nu s-a întîlnit niciodată cu al umanității. Grandoarea nu i-a lipsit, ci elanul contagios. O monumentalitate verticală spre care privești înmărmurit, într-o fascinație rece.

În istorie nu contează decît valorile universale. Ele au circulație mare în timp și spațiu, dar legate de o intimitate psihologică. Prin aceasta se deosebesc de cele internaționale. Lumea în care trăiește Faust este valabilă în nu importă care punct al globului, dar ea constituie o valoare universală numai întru cît manifestăm o aderență intimă. Cînd ne-ar fi exterioară și circulația ei ar avea un caracter de bun comun și accesibil, ea ar fi o valoare internațională. Degradarea valorilor universale duce la valorile internaționale. Spiritul primește ceva din caracterul de echivalență, de serie și de platitudine al mărfii. Internaționalizarea convertește totul în raporturi funcționale. De aici, posibilitatea noastră de a ne bucura de valori internaționale fără să aderăm organic la ele. Degenerarea în exterioritate a spiritului face din internaționalism un universalism cantitativ. Viciul Americei, incapacitatea ei structurală de a impune lumii o marcă spirituală pleacă din absența elementelor care alcătuiesc baza unei culturi universaliste. America *produce*, nu creează. Iată diferența între internaționalism și universalism. America a lansat *bunuri*, mai mult decît valori. Ele circulă cît e globul și cu toții le acceptăm cu dispreț. O creație este simbolică și revelatoare pentru cel ce o scoate la lumină; creatorul este o prezență sensibilă pe care o lămurim și o simțim în dosul operei. America stă goală și anonimă sub vidul „creației" sale. Ea reprezintă o ilustrare vădită a valorilor internaționale, a lipsei de intensitate a spiritului, fără de care nu e posibil universalismul.

Există, însă, în evoluția fiecărei culturi un stadiu universalist, precum există unul internaționalist. Să ne gîndim numai la ce înseamnă elanul spiritului în perioadele de înmugurire istorică și în destinderile clasice. O expansiune fără limite tinde să înghită totul. Dar nu într-un ritm forțat, ci în setea infinită a spiritului. Toate epocile crea-

toare sunt universale. Eclectismul, care suplineşte creaţia prin sinteză, apare ca un fenomen de amurg. În umbrele crepusculare ale culturii se întinde internaţionalismul, stadiu de agonie istorică, de sterilitate spirituală. În orice punct spaţial o valoare oarecare are aceeaşi greutate şi semnificaţie ca în nu importă care altul. Nu se mai cere să aderi, fiindcă totul plecînd din afară, totul trebuie să rămînă în afară. În astfel de epoci apare „marxismul", fiindcă doctrina lui Marx are corespondenţe în toate finalurile de cultură.

Cînd spiritul îşi pierde conturul şi nu mai este secretul dinamic al culturii, se internaţionalizează. Şi atunci apare amploarea exterioară a epocilor alexandrine, bazate pe cuprindere extensivă. Mesianismului îi succede imperialismul. Culturile germinale, care se desfăşuară într-o devenire naivă, sunt anulate de o vastitate, care nu e decît un deşert al spiritului, căci ştiinţă, artă, religie se amestecă în excesul unei sinteze artificiale. Epocile alexandrine sunt interesante pentru fizionomia lor complexă, încurcată, pentru stilul lor colorat pînă la haos, pentru un sentiment de viaţă contradictoriu şi întortocheat, în care ştii totul dintr-o viziune panoramică şi retrospectivă.

Internaţionalismul înseamnă dezmăţul spiritului şi falimentul culturii. Este greu, dacă nu imposibil, să ne debarasăm de un concept romantic al culturii. O prejudecată scumpă la care n-o să renunţăm aşa de uşor. „Visul spiritului absolut" de care vorbea Hegel este ca o ereditate şi „tiparul formal" al nostalgiilor noastre. O lume de circulaţie generală şi exterioară, fadoarea peisajului internaţionalizat sunt de natură a ne plictisi instinctele.

Discrepanţa între naţionalism şi internaţionalism se bazează pe o antinomie antropologică fundamentală. Apetenţele vitale, orgoliul, militarismul, instinctul de dominare, dorinţa de a asimila cosmosul unei frenezii în imanenţă tac din naţionalism o expresiune şi un derivativ al energiei iraţionale a omului. De altă parte, pacifismul, dorinţa de înţelegere indiferentă, de comuniune abstractă, grandilocvenţa şi formele vide, oroarea de primordial se canalizează în internaţionalism. Universalismul reprezintă o formă intermediară şi este o derivare a originarului, o subtilizare

a instinctului şi, în fine, o spiritualizare a chtonismului. Este biologia care se înşeală pe ea însăşi din concesiune pentru spirit. Cum nu în toate epocile autoiluzionarea este egală, istoria ne prezintă un întreg sistem de alternanţe, care marchează fluctuaţiile universalismului. El nu este mai puţin o constantă a spiritului, deşi se trăieşte prefigurat în naţionalism şi degenerat în internaţionalism.

Vremea, anul X, nr. 486, 16 mai 1937, p 3

NIHILISM ŞI NATURĂ

Am început-să mă îndoiesc de „vitorul" meu, cînd mi-am dat seama că nu mai pot trăi fără natură. Căci printre arbori şi flori te poţi război cu Dumnezeu, dar cu greu te-ar mai interesa un singur om. Nu că natura ar fi sursa mizantropiei, dar ea adînceşte în noi o scîrbă de oameni pe care contactul cu ei o dezvoltă din copilărie şi se intensifică paralel luciditâţii. Şi cînd îţi dai seama de maturitatea dezgustului de oameni? Cînd poţi citi moraliştii francezi cu indiferenţa din faţa evidenţelor. Eşti pierdut pentru istorie cînd un La Rochefoucauld sau un Chamfort nu te mai pot surprinde în nici un fel, cînd au dreptate, prea multă dreptate.

Orice peisaj te scoate din timp şi natura, în genere, nu e decît o dezerţiune din temporalitate. De aici, senzaţia stranie, de un indefinibil chinuitor şi plăcut, că *nimic n-a fost niciodată,* de cîte ori ne abandonăm acestui vis al materiei, care e natura.

Priviţi un arbore într-o zi imobilă, cu soare şi cînd frunzele par broderii ale unei mîini în primăvară şi veţi înţelege că toate problemele devin fade în faţa creşterii indiferente a naturii, a inconştienţii ei, în afară de care totul e durere, blestem şi spirit. Sau cînd ai norocul şi nenorocul să priveşti zilnic un brad ce se înalţă în faţa casei ca o tăgăduire şi o demonstraţie a vieţii împotriva ei înşişi, inutilitatea efortului îţi apare zdrobitoare şi-ai vrea să te subjuge viaţa fără de nume a naturii. Cine n-a invidiat niciodată plantele nu ştie ce înseamnă teroarea conştiinţii. Slăbiciunea pentru natură pleacă din oroarea de conştiinţă. Spiritul uu-ţi

mai spune nimic şi iubeşti atunci lipsa de întrebări şi de răspunsuri a plantei.

Omul a tras „chiulul" naturii. În măsura în care a reuşit, s-a dezorbitat din viaţă, iar tragedia lui se epuizează în plusul adăugat naturii. Fuga dintre dobitoacele eterne ale lui Dumnezeu i-a creat o transcendenţă faţă de viaţă, pe care în zadar încearcă s-o învingă prin aspiraţia spre inconştienţa originară. Spre ce ni se înclină inimile în dragostea de natură? Spre *somnul* ei. Nevoia de a uita teroarea .... Şi somnul naturii este legănarea primordială, voluptatea indiviziunii, iresponsabilitatea cerului sau fericirea de a nu şti nimic. Între flori şi arbori, cunoaşterea e un păcat; sub un azur vesel, un atentat. De la Adam pînă la Baudelaire sau Dostoievski, omul n-a făcut decît să înregistreze consecinţele catastrofale ale plusului adăugat naturii. În planul Creaţiunii, spiritul n-a fost luat în combinaţie.

Dragostea de natură nu e în fond decît regretul ei. Cu cît cineva trăieşte într-un grad de conştiinţă mai redus, cu atît o iubeşte mai puţin. Despre părere de rău nici nu poate fi vorba, căci acela este natură pervertită imperceptibil. Un inconştient nu remarcă peisajul, fiindcă nu se poate disocia de el. Şi aşa orice om fericit. Ce să caute el în natură? Dar el n-are nevoie de regăsire. Proştii şi fericiţii nu descind din Adam ...

Nietzsche spune undeva: „Ai căutat cea mai grea povară şi atunci te-ai găsit *pe tine însuţi*". Iubesc natura acei ce înţeleg şi simt acest lucru ...

Ceea ce te determină ca între oameni *să faci* ceva este prezenţa efectivă a timpului. Nu poţi lăsa să se scurgă timpul pe lîngă tine. Şi atunci devii activ din *convingere*. Te hotărăşti să iei parte la istorie şi la un moment dat te poţi pomeni profet. Cine trăieşte în timp trebuie să fie *victima* lui, fiindcă el n-ar mai fi timp dacă n-ar înghiţi şi distruge totul. Nu simţim uneori nevoia de a-i face concurenţă, de a ne lua la întrecere cu timpul? Poate aici rezidă ultimele rădăcini ale autodistrugerii.

Începi să înţelegi ce e veşnicia cînd te afli singur în faţa naturii. Mediocritatea devenirii îţi pare atunci un atribut pur omenesc. În mod greşit se crede că germinaţia

naturii îşi dă o impresie de mobilitae şi de dinamism. Procesul ei de creştere nu e sesizabil imediat : contemplaţia naturii ne transpune, dimpotrivă, într-un calm al nimicului şi frumuseţea afectează un caracter de irealitate.

Orice peisagiu mă face să uit că există un „cînd", un „atunci", că au fost odată clipe sau că am fost capabil de viciul de a fi fericit în timp. Natura nu poate fi gustată decît ca un amestec de paradis şi de cimitir. Şi niciodată n-am cerut singurătăţilor mai mult de o lespede şi un sărut ...

Nimic n-a fost niciodată este şoapta care ne mîngăie în amurguri şi uneori soarele ne-o scrie, în toiul zilei, pe un infinit albastru. Amurgurile ne dezvăluie, însă, toate echivocurile vieţii şi agonia falsă a oricărui amurg este un suprem echivoc.

Frecvenţa muritorilor este o însîngerare continuă ; pentru un om lucid, un cancer al inimii. Cine a umblat printre oameni cu ochii deschişi şi mai are rezerve pentru alte răni n-a priceput nimic din dezastrul uman. Nu se poate iubi, cu suferinţă şi patimă, decît inocenţa şi lacrimile. De cele mai multe ori, însă, inocenţa nu se poate deosebi de prostie, iar lacrimile pămînturilor sunt negre şi greţoase.

Numai în măsura în care urăşti oamenii te poţi considera eliberat. Sunt atîtea alte lucruri care se cer iubite. Ce rost are să te mai încurci cu ei ! Trebuiesc urîţi, ca să avem libertatea de a adera la perfecţiuni inutile, la tristeţi de dincolo de timp, la fericiri supra-istorice. Este o lipsă de distincţie şi de gust în orice aderenţă la umanitate. Dezgustul de om te face să iubeşti natura. Aşa apare ea în rolul de consolatoare. Rostul ei este să ne închidă rănile, să ne vindece de contactul cu omul. Dezinfectaţi odată, putem porni la alt drum, pe care nu trebuie să ne urmeze nimeni. Ca atare, natura nu este mai mult de un stadiu al detaşării noastre de lume, precum iluzia filosofiei romantice (în special Schelling) o făcea o etapă a odiseei spiritului.

Revenim la natură prin ocolul istoriei. După ce ne-am amestecat prin treburile devenirii şi ne-am degradat în evenimente, redescoperim natura, identitatea iniţială pe care am sfărîmat-o prin delirul de grandoare al conştiinţii. Ocolul istoriei este plusul efectiv al devenirii, care nu fusese luat în planul Creaţiunii. De aceea, nimeni nu trebuie să-şi

refuze această aventură. (Tentația politicului nu înseamnă mai mult).

Dacă în natură ar exista o simplă prefigurație de cunoaștere, ea n-ar trebui să ne mai intereseze, fiindcă ar înceta să mai fie un leagăn al uitării. Unde ne-am mai răcori groaza și chinul lucidității?

Natura te invită la o înmărmurire parfumată și acriană, la un extaz fără lacrimi și la o voluptate cu amintiri de dincolo de lume. Și astfel nu te mai simți legat de nici un obiect și nu mai poți să crezi în nimic ce nu ar fi desprinderea ta de fire.

Adesea îți dorești o mare înfrîngere în viață, pentru ca să poți gusta din plin ce rost are natura ca un cadru de consolări. Din plăcerile exilului nu putem gusta noi, muritorii de fiecare zi. Natura răspunde cu generozitate regilor și dictatorilor înfrînți. Nouă nu ne rămîne decît exilul în *ființă*, rătăcirea în existență.

Nu pot vedea un peisaj fără să simt nevoia să distrug tot ce e acosmic în mine. O nostalgie vegetală, regrete telurice mă încovoaie și-aș vrea să fiu plantă, să mor în fiecare zi cu soarele. Avem prea multe amurguri în inimă, de căutăm natura pentru umbrele ei.

Viața are ceva din isteria unui sfîrșit de primăvară. Un sicriu spînzurat de stele, o nevinovăție putredă, un viciu floral. Amestecul acela de cimitir și paradis ...

Vremea, anul X, nr. 489, 30 mai 1937, p. 3.

NAE IONESCU ŞI DRAMA LUCIDITĂŢII

Am început să descifrez turburarea ce o inspiră prezenţa profesorului Nae Ionescu, cînd mi-am dat seama că există în anumiţi oameni iradieri persona.e cărora ai vrea să cazi victimă,să nu mai fii *tu*, să mori în viaţa altuia. Infinitul de vrajă personală ce face să abandonezi orgoliul individuaţiei şi încerci să devii totul în altul. Aşa ceva va fi simţit Nietzsche în prezenţa lui Wagner, pe care l-a atacat mai tîrziu nu din gelozie, ci din instinct de conservare. Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioşi sunt aceia pe care-i iubim mai mult.

De cîte ori, în vibrante accente de afecţiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunţa! Tentaţia, adică, de *a-i trăi viaţa lui*. Şi aş fi nesincer, dacă n-aş spune că sunt atîţia între tineri care trăiesc *în el*. Lumea care nu-l cunoaşte decît superficial vorbeşte de „demonie", ca şi cum Nae Ionescu s-ar sili să ne cîştige admiraţia pentru a ne anula. Şi ce uşor i-ar fi fost! N-avea decît să dea „drum slobod" îndoielilor şi chinurilor sale. Dar de cîte ori n-a consimţit la eroare numai din slăbiciune pentru viaţă şi poate şi din faptul că n-a existat pînă acum nici un profesor de îndoieli.

Farmecul existenţii lui Nae Ionescu îşi are, însă, un temei mai adînc şi mai paradoxal. Căci alături de tendinţa aceasta de a te pierde în el, de a luneca pe toate conflictele lui, n-am cunoscut alt om care să te oblige a fi mai mult tu însuţi. O alternanţă stranie de tendinţe, care explică de ce fără el nu mai putem trăi. Cîţi dintre noi am fi

avut curajul atîtor negații și singurătăți, dacă nu ne-ar fi precedat în relele cunoașterii și n-ar fi fost învechit în ele! Scîrbit de istorie și de cunoaștere, mă gîndisem odată la Berlin să scriu o teză de doctorat despre lacrimi. Și am fost de acord, cu atîția prieteni, că singurul profesor din univers care ar primi-o ar fi Nae Ionescu. Din paradox? Din tragedie și luciditate.

Am auzit spunîndu-se: bine, dar nu crede în nimic. Ce naivitate! El știe că a crede nu e totul. Și oamenii vorbesc de nihilism. Obiectia care i-aș face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimile concluzii? Ce n-aș da să pot și eu crede că nu crede în nimic!

Omul care a scris: *„Simon Petru doarme. Și noi toți — ca el. Și de aceea pînă și iubirea e suferință. Lumea se răsucește în durere ca o rîmă pusă pe jăratec. Și Dumnezeu odată cu ea"* (*Roza vînturilor*, p. 420) nu poate fi însă, în nici un caz, acuzat de iluzii. Pînă unde a fost condamnat la luciditate? Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a ști. Este singurul profesor de la care am învățat ce pierdere mare e cunoașterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit și dezintegrarea din ființă prin conștiință sunt fructe ale tentației demiurge.

Dar demiurgia umană este un cuvînt spre catastrofă. Atîta vreme cît rămînem în cadrele condiției umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce știe că există, nu se mai poate mîntui, decît negîndu-și principiul individuației sale. Și astfel Nae Ionescu găsește în individuație sursa răului, a căderii, a naufragiului existenței. Că prin iubire depășim conflictele legate de subiectivitatea noastră ca atare sau că prin acțiune ieșim din noi înșine intrînd în sfera obiectivității — ce contează aceste soluții în fața tragicului uman, a chinului conștiinței, a răului esențial de a ști că trăiești și prin asta a nu mai putea trăi!

Nae Ionescu și-a dat seama că pentru a trăi trebuie să-ți înșeli luciditatea cu diverse „formule de echilibru": Dumnezeu, națiune etc. ... Și astfel, unul din cei mai lucizi oameni care au existat pe aceste meleaguri a reușit să se integreze în istorie, să „adere", umbrindu-și voluntar și dramatic luciditatea. Participarea la luptă prin *hotărîre*, iar nu prin

instinct, explică de ce a stat în ultimii zece ani în centrul vieții noastre politice, fără să fie ceea ce se numește un om politic, fiindcă totdeauna a fost mult mai mult decît atît.

Istoria este făcută de plutonieri inspirați. Iată de ce Nae Ionescu nu se va putea realiza direct niciodată în istorie. Turma are instinct și ea simte că unele sunt căile vieții și altele ale spiritului. Și că, pentru orice om lucid, lumea există prin concesie.

Una este a crede și alta a avea voința de a crede. În primul caz, trăiești fericit în Dumnezeu; în al doilea, te *gîndești* la el. Conștiința a transformat absolutul într-o funcție a disperării. Prea puțini muritori pot trăi în pace și bunăvoie cu Dumnezeu. Și atunci se naște dintr-un conflict insolubil o decepție metafizică, a cărei consecință imediată este *pasiunea în imanență*. Numai așa pot să-mi explic dorința de putere a lui Nae Ionescu și echivocul straniu al pasiunii lui politice. Orientarea spre concret, spre realități istorice, obsesia României nu sunt la el fructul instinctului.

Unii din prietenii mei greșesc cînd explică prin aderența organică la neam și sol pasiunea lui pentru România. În realitate, Nae Ionescu este mult mai interesant, pentru a putea vedea în el numai un patriot instinctiv. Un metafizician care face politică, iată un fenomen care nu e atît de simplu. Ce te face să te degradezi „în lume", ce te scoboară în imanență? O sensibilitate metafizică este un dispreț continuu al temporalului. Atunci cum se naște la un metafizician tentația timpului, adică bucuria căderii, participarea voioasă la păcatul de a fi, la imediat și la devenire? *Eșecul în experiența absolutului este izvorul pasiunii în imanență.*

Cînd Dumnezeu nu te-a luat în brațe, te consolezi cu dezmățul temporalității. Tăcerea divină duce pe oamenii torturați în politică.

Răspunsurile transcendente la chinul și întrebările noastre întîrziind, ne pierdem răbdarea și ne hotărîm pentru lucrurile trecătoare. Decepția metafizică ne face ziariști, oameni politici, naționaliști etc. ... Să nu fie aici cheia soartei lui Nae Ionescu? El însuși pare a fi afirmat cîndva ce mort este metafizicește de cînd face politică.

Dorința de putere la astfel de oameni nu este atît de afirmare, cît de distrugere. Vreau să zic de auto-distrugere. Toți adversarii lui Nae Ionescu susțin același lucru : este un om inteligent, dar destructiv. Aceștia nu înțeleg nimic din farmecul turburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni și nimic, ci doar să-și consume căderea în timp, într-o cumplită aderență și inaderență la lume.

Greu aș întîlni un al doilea om care să-și fi pus destinul în problemă mai mult decît el. Nu atît tortura subiectivității, cît pathosul existențial chinul monumental al ființii sale l-au interesat pînă la obsesie. Și cînd vorbea odată de „șarpele demiurgiei", aș vrea să știu dacă l-a mușcat pe cineva mai mult dcеît pe el. Un creștin Nae Ionescu ? Îi iubesc prea mult orgoliul pentru a-l crede numai atît. Și apoi, în toate prelegerile lui, Paradisul n-a fost niciodată o realitate, ci numai Judecata de apoi. Iar eu eram un elev modest care se prezenta cu maestrul pentru a ne primi condamnarea sigură ... Răscumpărare ? Dar luciditatea este o crimă împotriva Paradisului și nu există sentință mai gravă la [illegible] judecată ... Toate lucidițățile sunt criminale.

Dacă Nae Ionescu ar fi un temperament nervos și exploziv, drama [pe] care o trăiește ar fi prea evidentă și prea accesibilă. Calmul aparent îi dă, însă, gravitate și ireparabil. Cînd vorbește de condiția umană ca naufragiu, catastrofă, păcat, cuvintele au un patetic reținut și parcă s-a rătăcit un plîns de clopote într-un tratat de logică ...

Gestul inspirat al lui Mircea Eliade, de a întruni într-un volum o parte din articolele profesorului, care conturează nu un moment, ci o epocă, a venit chiar la răscrucea României. În acești ani se va decide *tot*. Cînd aproape toți intelectualii s-au așezat de-a curmezișul, Nae Ionescu a fost prezent, în centrul României. Că România nu este decît un mijloc de a nu mai fi tu însuți, de renunțare la tine sau

că ea este, dimpotrivă, o pradă „șarpelui demiurgiei", este o altă socoteală. Nu-l cred pe Nae Ionescu atît de puțin pesimist, încît să considere pe oameni altceva decît pretexte și cu ei toată istoria. De la el am învățat că existența-i o cădere și cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieții este chinul, auto-tortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toți am fost meniți unei auto-distrugeri luminoase și pasionante.

Vremea, anul X, nr. 490, 6 iun. 1937, p. 4.

CRIMA BĂTRÎNILOR

Ideea sinistră de a elimina pe Mircea Eliade din Universitate, sub pretextul pornografiei, dacă nu este revelatoare pentru nivelul acestei țări, ea ne descoperă în tot cazul gradul de imbecilitate a unei generații de la care n-am învățat decît cum nu trebuie să fim.

Mircea Eliade a deschis acum zece ani lupta împotriva bătrînilor. Ei au tăcut multă vreme și au așteptat. Știau bine că va veni clipa răzbunării.

Comunicatul pe care l-a publicat acel minister al educației naționale este monstruos și criminal. Mircea Eliade dat afară din Universitate pentru imoralitate? La urma urmei, s-ar putea ca ministerul să aibă dreptate. Căci nu este imoral să fi scris cincisprezece volume pînă la treizeci de ani? Nu este imoral să muncești pînă în zori și să nu-ți poți plăti chiria? Sau să fi scris cîteva mii de articole și să fii mai abandonat ca un anonim? Ce rost ar avea Ministerul Educației Naționale dacă n-ar sancționa hărnicia, n-ar pedepsi geniul și n-ar urmări entuziasmul?

Activitatea inuman de bogată a lui Mircea Eliade trebuia batjocorită, cărțile puse la **index**, autorul lor eliminat din cadrul profesorilor. Ce caută un biet asistent onorific să turbure cu ardoarea și inspirația lui somnolența plăcută, iluziile și suficiența unor oameni care simulează viața?

Prăpastia între tineri și bătrîni a luat în România proporții nebănuite. Orice am face, ne izbim de indiferența, de ura sau de neîncrederea dictaturii reumatismului. Cîtă vreme generația veche va mai putea respira, intoleranța

ei al mentată de pasivitatea noastră, vom fi condamnaţi la o ratare continuă şi neşemnificativă. O noapte a Sîntului Bartolomeu printre anumiţi bătrîni e singura salvare. Acel dintre tineri care are cea mai mică înţelegere pentru „viaţa" lor îşi dă un certificat definitiv de anacronism sau de impotenţă congenitală. Numai întru cît îi urîm, dovedim că trăim.

Interesul nostru e să le accelerăm agonia şi din milă să nu-i mai condamnăm la viaţă.

În toate ţările cu destin, ei au fost aruncaţi pe o linie moartă, numai la noi îşi tîrîie somnul prin zbuciumul nostru şi ne ofenseazâ elanul cu decrepitudinea şi viciul lor. România asta mare s-a născut din nimic ; ei n-au contribuit cu nimic, paraziţi ai unei glorii ce n-au meritat-o.

Avem în faţa noastră numai cadavre care vorbesc de „idealuri".

Încercarea bătrînilor de a înăbuşi toate afirmările tineretului a luat proporţii dezgustător de mari. Un popor care îşi refuză viitorul, care se pedepseşte pe sine însuşi. Un neam inconştient, care pînă acum n-a avut curajul să trăiască şi face tot posibilul să rămînă consecvent neamului său, soartei lui periferice şi mizerabile. Dacă un profet blestemat m-ar asigura că vom merge cu toţii, într-o continuitate perfectă cu bătrînii, expatrierea şi exilul mi s-ar părea o voluptate obligatorie.

Mircea Eliade reprezintă orientarea spirituală, aspectul supra-politic al generaţiei. Cum în acest domeniu conta ca un şef, înlăturarea lui capătă un caracter simbolic. În cadrul spiritului nu poţi „desfiinţa" decît individual. Ce uşor ar fi dacă era posibilă o „organizaţie" de gînditori ! Aşa, izolezi moral şeful. Dintr-un om naiv, pur, timid, respectuos pînă la umilinţă, scoţi un imoral şi un pornograf. Mircea Eliade are irresponsabilităţi de copil, naivităţi divine, o lipsă provocătoare de egoism. În plus, o bucurie a cărţii cum n-am mai întîlnit la nimeni şi o curiozitate intelectuală care frizează patologicul. Ceea ce e „tare" în literatura lui este mai mult fructul unei destinderi sau a[l] unei compensaţii, decît a unui *[lipsă text]* spre vulgaritate la un suflet mistic, este o plictiseală a purităţii de infinitul ei. Una este vulgaritatea ca expresie a unei apetenţe instinctive,

a unei deficienţe originare, şi alta ca voluptate a degradării, ca pasiune pentru imediatul vieţii. Vulgari sunt borfaşii şi poeţii ; dar unii din bestialitate, iar alţii din delicateţe. Aici nu e vorba de nuanţe, ci de catastrofe.

Autorul acelei formidabile *Yoga* — carte apreciată de specialişti străini — în România nu poate ajunge nici măcar asistent onorific. Asta se cheamă imoralitate. Să fie atinsă cultura românească de un viciu fatal? Publicul nu ştie că Mircea Eliade scrie romane ca să poată trăi, fiindcă, într-adevăr, greu îţi poţi imagina o ţară în care un savant face literatură pentru a nu muri de foame. În Balcani numai porcii şi dezmeticii au noroc. Nu este aşa de uşor să te naşti exilat ...

Problema, însă, se complică. Mircea Eliade este singurul orientalist român. Ce înseamnă asta? Că într-o ţară întreagă există un singur om care poate circula şi în cealaltă jumătate a culturii umane. Ne indispune acest fapt? Pentru creierul naţional şi Europa e prea mult. Atunci să-i sancţionăm indiscreţiile ştiinţifice şi să-l expediem peste graniţă.

Ţin prea mult la Mircea Eliade pentru a nu-i invidia această înfrîngere. Noi nu ne trăim numai viaţa, ci şi *biografia*. Vreau să spun că întru atît cît trăim, în vieţuirea ca atare, nici o înfrîngere nu e plăcută. Dar privită ca un detaliu biografic, în perspectiva propriei vieţi, ea este un deliciu şi o mîngîiere. Din ce ne extragem orgoliul dacă nu din tot ce nu suntem înţeleşi? Distanţa de lume este sursa tuturor triumfurilor şi a căderilor. Pentru un om cu destin, nu cred să existe o nemîngîiere mai mare decît aceea de a fi înţeles. Disprejul muritorilor este un omagiu adus spiritului. Înseamnă însă că nu trebuie să reacţionăm? Dimpotrivă. Trebuie să luptăm pînă la ultima rezistenţă, pentru a fi şi mai neînţeleşi. Lepădarea de lume este concluzia necesară a spiritului. Există, însă, o lepădare în *mijlocul* acestei lumi. O frenezie rezultată din dezgust, entuziasm şi pasiune. Asta te face să-ţi cauţi duşmani peste tot şi să nu te intereseze nici unul.

Vremea, anul X, nr 492, 20 iun 1937, p. 9.

IMPERATIVUL DISCONTINUITĂȚII

Dintr-o perspectivă de vultur, elementele care diferențiază generațiile n-au nici o valoare și nici o proeminență, căci distanța de devenire rezolvă multiplicitatea în identitate. Pesimismul istoric nu este altceva decît această constatare: fluctuațiile aparenței determină „evenimentele"; substanțial nu se schimbă nimic. De la Adam încoace, nu asistăm decît la variațiuni pe aceeași temă.

Putem, însă, trăi cu o perspectivă de vultur și mai cu seamă putem lupta în acest abuz de veșnicie? Evident ,nu. Viață nu există decît în frenezia temporală și în idolatria clipelor. Acțiunea limitează fatal orizontul și nu suntem luptători decît în măsura în care împrumutăm gestului contingent un contur de absolut. Cine nu crede că singurul lucru bun care se face în univers este cel făcut de el e candidat la ratare, ca și acela care vrea să se realizeze istoric, atribuind o valoare oarecare trecutului. Orgoliul este substanța luptei în timp. Și orgoliul nu înseamnă decît convertire în non-valoare a tot ce te precedă și te limită.

O generație — și mai cu seamă una de răspîntie cum este a noastră — trebuie să-și conceapă viața ca un început absolut. Ce-am mai avea noi de făcut dacă am înregistra peste tot meritele bătrînilor care au zăcut fericiți, dospindu-și viciile în umbrele României? Ei ne vorbesc de continuitate. Cu cine? Cu ei? Dar opera lor o vedem zi de zi: dezastrul României de azi și rezistența cadrelor vechi în fața afirmării politice a tineretului.

Cînd bătrînii ne bat la cap cu continuitatea, știm noi prea bine că n-o fac dintr-o viziune amplă a istoriei sau

dintr-o slăbiciune pentru eternitate și desigur că nici din patriotism. Nu prejudecăți teoretice sau o optică abstractă îi îndeamnă la atac. Ideile joacă un rol numai în viața „descreieraților" (așa calificâ *Universul* pasiunea ideologică). Ceilalți — turma eternă, care dispune de „creier" atît cît îi permite instinctul — își au jocul precis, cu toate regulile interesului. Numai ghiftuiții dintre cei bătrîni au protestat în numele continuității, numai ei au găsit trecutul o glorie și prezentul o prefecțiune. Dacă ar vorbi în numele destinului acestei țări, n-aș mai spune nimic. Dar înțeleg prea bine că de țara asta nu-i leagă decît averea personală, că pentru ei curba ascendentă a României este identică ascensiunii lor financiare. Pun la îndoială naționalismul generației vechi, iar în ultima mea sinceritate, o acuz de trădare.

Căci de la război încoace, democrația în care s-au scăldat cu toții ne-a dat nouă un exemplu atît de demoralizant, încît orice mijloace pentru a o distruge îmi par legitime. Nu pare suspect că bătrînii ne cer disciplinarea gesturilor, rezerva în expresii și un minimum de violență? În realitate, suntem prea puțin provocatori și o să ne compromitem cu atîta decență.

Niciodată în istoria României, prăpastia între tineri și bătrîni n-a fost mai mare. Rostul nostru prin scris este s-o accentuăm și s-o adîncim. Dacă bătrînii au conceput vreodată o viziune ideală a acestei țări, ar trebui să ne ajute în mitul acestei revoluții. Noaptea Sfîntului Bartolomeu, pe care am cerut-o simbolic și pe care ei au interpretat-o vulgar și material, ar putea totuși s-o exercite prin mormanul lor de ambiții și apetențe.

În alte țări, bătrînii au bătut în retragere: la noi unii și-au transformat moartea în viață și ne cer insistent să mergem la pas cu agonia lor, să nu-i mai urîm, ba chiar să le fim recunoscători. Ei au uitat că ura determină pulsațiile vieții, că nu există energie decît în violență și intoleranță. O să le aducem noi aminte de cîte ori vom putea, o să-i obișnuim cu climatul răzbunării.

Decăderea morală a acestor semi — care n-au cunoscut în „viața" lor nici elanul și nici inteligența — nu este mai deplorabilă ca atunci cînd tac apel la parchet pentru a lichida un conflict cu caracter istoric. Întru cît înlătu-

rarea mea ar diminua ireparabilul unui antagonism de generații? Ce poate să-mi facă mie parchetul dacă eu declar public că nu mai sunt de acord cu imbecilitatea unei părți din predecesorii mei? *Universul* nu știe că nici o antinomie istorică n-a fost rezolvată de justiție, și nici măcar de oameni, într-atît întru cît sunt indivizi izolați, ci de istorie însăși? Valurile Fatalității o să-i înece pe bătrîni, ca și pe noi de altfel. Numai că zvîrcolirile noastre o să aibă un nimb crepuscular, pe cînd agonia lor seamănă unei imense mocirle.

Pînă acum, oamenii n-au găsit mijloace de a sancționa prostia cronică și agresivă. E drept că avem la îndemînă disprețul. Dar nu te poți angaja în luptă cu această dezertiune continuă, care e disprețul. Îți rămîne, însă, rezervată voluptatea de a asista nu la decadențele individuale, ci la prăbușirea istorică a unei întregi generații, cu construcțiile ei de carton, cu ficțiunile și cu bestialitatea intereselor sale. Îi vom fi recunoscători după ce șandramaua se va fi dărîmat și după ce vom fi îngropat o epocă rușinoasă, în care speranțele revoluționare au fost singurele care au atenuat chinul de a trăi într-un astfel de timp blestemat.

Nu se poate construi nimic fără negație. Îți dai seama de tine într-o auto-conștiință perfectă, cînd elimini și umbrești tot ce-ți este exterior. Ca individ, trebuie să te crezi centrul universului, iar ca generație, culmea istoriei. Nu se poate trăi fără un fior divin și fără seducții de delir. Orice presimțire mesianică este o irupție a infinitului în devenire, un paroxism care dilată un individ sau o epocă Noi trăim cu fața spre Dumnezeu, iar nu spre oameni. De aceea, participăm la absolut, atît prin iluzii, cît și prin vulgarități.

Mitul generațiilor depășește un relativism istoric și trezește o reprezentare escatologică. În ultimă instanță, o generație cu o mare chemare se consideră încoronarea și sfîrșitul. Cam acesta a fost sentimentul de viață al romanticilor germani, care și-au trăit destinul ca o rotunjire finală a evoluției spiritului, ca o plenitudine și o înfundătură sublimă.

Dacă noi vom avea atîtea rezerve de iluzii încît să ne proiectăm ca o culme istorică, n-are nici un rost să mai

urîm predecesorii şi să facem opinie separată în continuitatea ruşinii. Se pare, însă, că disponibilităţile spre mit sunt între tineri în curs de cristalizare şi că obiectivele sunt deja fixate.

Bătrînii se plîng că nu respectăm nimic, că suntem infatuaţi şi că nu mai avem nici o credinţă tradiţională etc. etc. În realitate, nu mai credem în ce-au crezut ei, nu mai respectăm obsesiile lor. Am dat alt curs orgoliului şi-am găsit un sistem de ficţiuni mai vital şi mai eficace. Un mit este dinamic dacă ficţiunile lui duc la un rezultat. Maximul eficacităţii în timp este criteriul valabilităţii miturilor. Acestea nu se aleg, însă, de oameni, ci le impune devenirea. Nu suntem responsabili de credinţele noastre, ci numai de gradul de înfăptuire. Pe mituri le schimbă timpul ; în nici un caz oamenii. Faptul acesta le împrumută o oarecare consistenţă şi îngrădeşte accepţiunea sceptică a ficţionalismului.

Rosturi care ne depăşesc ne-au impus un ritm revoluţionar. Bătrînii să blesteme istoria, iar nu pe noi, dacă nu mai pot gusta în tihnă deliciile suspecte ale bătrîneţii. Soarta ne obligă să rupem cu ei, să fim nemiloşi şi nerecunoscători. Se întîmplă, însă, că nouă ne face plăcere acest curs al soartei, că nu scăpăm nici o ocazie să ne punem de acord cu el, că l-am vrea implacabil şi hotărîtor. Meritul nostru nu întrece această aderenţă afectivă. Că bătrînii se agită pe posturi pierdute, iată un adevăr care în curînd va deveni banalitate.

Vremea, anul X, nr. 496, 18 iul. 1937, p 3.

ÎNTRE CONȘTIINȚA EUROPEANĂ ȘI CEA NAȚIONALĂ

Este nu numai ușor, dar și plăcut să fii naționalist din instinct, să rezolvi adică toate problemele dintr-un imperativ al sîngelui. Intri automat în devenirea națională și nu ești mai mult de un *obiect* al istoriei. Cînd oamenii de stînga sau cei cu spirit filosofic reproșează naționalismului lipsa lui de problematică, de chin teoretic, ei nu se referă decît la formele primare — dar și cele mai frecvente — ale naționalismului, pentru care distanța între biologie și politică este iluzorie. Un naționalism *de jos*. Căci nu ești *cu* țara, ci ești *țară*.

Tot ceea ce pleacă din instinct triumfă. Dar triumful nu este nici interesant și nici semnificativ, deoarece nu porți tu vina succesului, ci pulsațiile anonime ale vitalității. Viața îți acoperă numele. De aceea, toate victoriile pornite și realizate în irațional sunt revelatoare pentru agitația surdă a fatalității, iar nu pentru individ.

Spirit problematic au adus însă *convertiții* la naționalism. Oameni care și-au *creat*, într-un anumit fel, o patrie, și-au plămădit-o voluntar în sînge, împotriva tendințelor lor instinctive, care îi mînau mai mult spre siguranță, decît spre comunitate. A te converti la naționalism — după ce-ai fost anarhist, comunist, nihilist sau indiferent — înseamnă a reveni spre elementele primare ale ființei tale, spre un imediat al sîngelui, cu prețul unor grele încercări ale spiritului. De altfel, faptul că un intelectual poate fi naționalist, adică poate să adere sentimental la un spațiu și la o comunitate, dovedește cîtă *natură* este în spirit. Slăbi-

ciunea pentru un climat național este o victorie a *sufletului*, în dauna lucidității, care e de esență spirituală. Un om care nu și-ar putea izola soarta individuală de națiune ar fi un binecuvîntat al naturii, și astfel de obiecte fericite sunt destule. Ele nu vor înțelege niciodată naționalismul *de sus*, aderența la neam ca o revenire, ca o reîntoarcere prin ocolul spiritului. După ce-ți dai seama de superfluul cosmic, să te pasionezi de rosturile unui biet geografic și istoric!

Curios cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și naționalism reacționar! Înțeleg ca un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist; dar să fie *conștient* de acest paradox și să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei.

O conștiință națională — și care este numai atîta — nu cunoaște nimic din „superstițiile" unei conștiințe universale. Dar să limităm problema. Să ne referim numai la o conștiință europeană. Istoricește, asta ne frămîntă și, vrînd-nevrînd, antinomia noastră, lăuntrică și secretă, este generată de ireductibilul categoriilor europene și a[l] celor strict naționale. Ne-am face neîngăduite iluzii de-am crede că sunt mulți muritori sensibili la acest conflict. Diferențiem pe naționaliști — în instinctivi și lucizi — chiar pentru a elimina o parte — și pe cea mai mare — din discuția acestui conflict.

Nu-mi aduc aminte în care volum din *Mes cahiers*, Barrès scria: „Observ la mine, în vremea din urmă, o trecere de la naționalism la catolicism. Căci naționalismului îi lipsește infinitul".

Cine are cît de puțin superstiția universalului nu poate rămînea fece la constatarea, plină de decepție, a lui Barrès. Tot el scria odată că, de n-ar fi început să facă politică la vîrsta de douăzeci și șase de ani, ar fi fost amenințat de nebunie. Se știe ce însemna politica pentru Barrès: un mijloc de a te încadra în națiune. Naționalismul oferă ceva pozitiv, dar nu satisface un gust de absolut. Ce rost are totuși încercarea unora de a se „salva" prin el?

Cînd ai parcurs serii întregi de experiențe spirituale și n-ai rămas la nici o valoare, cînd nu te-ai substituit nici unui sens și nici unei doctrine, vagul spiritului creează, prin

reacțiune, nevoia imediatului și a primitivului. Naționalismul — această etapă politică a istorismului — este o depășire, o înfrîngere brutală a disponibilității. Barres și-a făcut *chip cioplit* din Franța, chiar pentru a învinge vagabondajul spiritului. Absolutizarea unui singur neam este o voință de auto-limitare. Nevoia de siguranță a dus totdeauna la disprețul universalului ...

Un om care s-a răsfățat în toate valorile Europei trebuie să le înăbușe și să le îngroape în pasiunea de auto-îngrădire care e naționalismul. Lui Barres trebuie să-i fi putrezit Europa în sînge, El refăcea pe plan politic acel „îndobitociți-vă" al lui Pascal. De cîte ori te hotărăști să renunți la universal, parcă-ți plînge Europa pe străfunduri ... Astfel se explică de ce Barres a considerat catolicismul ca un corectiv naționalismului. Sunt oameni care se fac naționaliști din teama de infinit, iar alții refuză naționalismul din superstiția infinitului. Unii simt nevoia determinării, alții a libertății. În fond, incertitudinea se reduce la pendularea între istorie și absolut.

Atîta vreme cît Europa constituia o unitate spirituală și universalitatea nu era o simplă aspirație, națiunile trăiau doar într-o presimțire de conștiință. Istoricismul romantic, războaiele napoleoniene, iraționalismul modern au contribuit, în moduri diferite, la individualizarea exasperată a națiunilor. Ele au luat conștiință de sine prin opoziție cu sensul tradițional al culturii europene. Revenindu-și fiecare neam la tradiția lui particulară — pe care a convertit-o în valoare unică — s-a sfărîmat unitatea abstractă a Europei, construită pe ruina particularismelor. În momentul în care catolicismul, raționalismul, științismul și individualismul nu mai exprimă categorii fundamentale ale culturii, momentul european e lichidat. Oamenii și-au pierdut aderența intimă la specificul valorilor europene. Națiunile se prezintă ca unități agresive, care pun cinic probleme de supremație și distrugere. Nu mai există o sumă de valori, independente de viața istorică a fiecărei națiuni. Cursul istoriei se determină de jos; în afară, suma abstractă de criterii regulative nu mai există. Nu trebuie, însă, exagerat în tragic. Epocile sunt cam egal de incerte, de bestiale și de nenorocite. Totdeauna au existat conflicte între națiuni,

noi nu aducem nou decît *gradul de conştiinţă*, relativismul lucid, prin care ne explicăm hotărîrile şi gesturile. Niciodată popoarele nu s-au înţeles între ele. Dar de ce nouă ne face astăzi *plăcere* să nu ne înţelegem? Cinismul este o notă diferenţială a culturii noastre.

Pluralismul european este determinantul hotărîtor al amurgului Europei. Dezbinările continentului au ajuns atît de adînci, că nu mai e posibilă o realizare în afara naţiunii. Cine n-are simţ pentru această relativitate nu poate fi astăzi decît un ratat. Ce facem cu toţii, decît să „descoperim" naţiunea, în fiecare pas al nostru? Şi, în măsura în care reuşim să ne mărginim, ne punem la pas cu ea ...

Cum unitatea spirituală a Europei este sfărîmată, mai există vreun dramatism în convertirea la naţionalism? Ce rost are o conştiinţă europeană astăzi, la ce se reduce ea? La tot ce ştim despre fiecare naţiune în parte, la sinteza artificială a unor culturi divergente. Dacă o conştiinţă naţională este proiectarea în necondiţionat a etnicului, o conştiinţă europeană, în clipa actuală nu înseamnă decît un stadiu alexandrin de cultură. Spengler a fost ultimul care a dat lovitura de graţie Europei, căreia nu i-a recunoscut, pentru viitor, decît o solidaritate în amurg, o unitate în prăbuşire. Situaţia lui Nietzsche este mult mai paradoxală. Aspiraţia lui la un europeism purificat, la o cultură salvată de la decadenţă, la valori născute dintr-un extaz vital n-a reuşit să creeze decît o restaurare a biologiei, o reabilitare a surselor primordiale ale vieţii, un naturism helenizant, nu însă un stil de cultură universală. Este mai mult decît revelator că toate naţionalismele europene se reclamă de la Nietzsche. Explicaţia este foarte simplă: *cultură universală nu se creează pe ideea de forţă*. Căci forţa nu se poate exereita decît particularist; ea este sursa pluralismului.

Culturile universaliste se construiesc pe ideea de umanitate; vitalismul, cu cultul implicit al forţei, izolează monadic naţiunile. Ce monadologie s-ar putea concepe pe baza viziunii lui Nietzsche!

Compatibilitatea între forţă şi universalism este posibilă numai în fenomenul imperialist. Decît, imperialismul realizează o universalitate degradată, exterioară, prin umilirea

omului. De aceea, în evoluția culturilor, imperialismul se conturează ca o umbră monumentală.

Conștiința europeană, în sensul actual, era, deci, o sumă disparată de cunoștințe asupra ireductibilității națiunilor și care alcătuiesc o imagine împestrițată a continentului. Ce ne mai ataşează atunci de această conștiință, dacă ea n-are o convergență sau o unitate mai adîncă? Teama că limitîndu-se la națiunea din care facem parte vom suferi împreună cu ea un destin de mediocritate. Pentru noi, românii, cel puțin, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decît prin națiune și să n-ai siguranța că națiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinelor românești. Și asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Cînd faci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsă de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au fost totdeauna prea plini de ei înșiși. Și aceasta spune mult pentru devenirea unui neam. Cînd citești considerațiile lui Turgheniev, cel mai occidental scriitor rus, asupra lui Faust, te minunează atîta incomprehensiune. Să nu descoperi în Faust mai mult de un egoist și să nu bănuiești în el simbolul sufletului modern, turmentat de drama cunoașterii!

De altfel, pentru ruși n-a existat niciodată efectiv pasiunea cunoașterii, ci a mîntuirii. Pentru un rus, logica nelămurind problema suferinții, n-are nici un rost. Într-un creier de slav, silogismul se amestecă cu răstignirea. Confuzia este folosită ca prilej de durere, de biciuire, iar nu de nesiguranță logică.

„Absolutul" național este un opiu, de care ne servim unii pentru a ne înmormînta luciditățile, alții pentru a-și valorifica instinctele. În alte epoci existau alte „soluții". Acum n-avem la îndemînă una mai bună decît națiunea.

Vremea, anul X, nr. 518, 25 dec. 1937, p. 4.

FRAGMENTE DE CARTIER LATIN

Cine, după o lungă serie de decepţii, de scîrbe şi de înfrîngeri, nu cunoaşte poezia acestui amurg irresponsabil care e Cartierul latin, este silit să îngroape totul în sine, în acea introspecţie funebră căreia te abandonezi în orăşele româneşti de provincie. Aici însă, îţi iei locul alături de rataţii, derbedeii şi emigranţii universului, aducîndu-ţi şi tu contribuţia ta de delir. Toate aceste fiinţe, care seamănă atît de mult unele cu altele nu se întîlnesc niciodată, fiecare poartă o altă singurătate, toţi umblă de capul lor şi nu cred că există vreo prietenie în această aparentă sociabilitate. Ce-i uneşte, însă, pe toţi cei ce mă fac să găsesc o nuanţă peisajul acestui Cartier? Este voluptatea imediatului, aspiraţia ultimului nefericit şi imbecil de „trăi", de a fi „actual", de a fugi de regrete şi de a-şi construi voluntar erori. Parisul îţi inspiră o tristeţe reflexivă, pe care îţi face plăcere s-o adîncească zi de zi, căci poţi rămînea senin sau indiferent în faţa acestei sete de viaţă, a acestei exasperări vitale, care pune stăpînire pe nenorociţii globului? Lipsa de rezervă lăuntrică şi dorinţa de a epuiza viaţa cu frenezie fac din aproape toţi indivizii Cartierului — mai curînd sau mai tîrziu — nişte rataţi. De cîte ori privesc umbrele de oameni care sunt aceşti ex-studenţi români, polonezi, spanioli şi chinezi (toţi au o specială chemare pentru ratare), ştiu eu prea bine ce i-a mînat la ruină. Nu este caracteristic că rataţi există numai în metropola lumii şi în oraşe mici provinciale? Viaţa nu se poate realiza nici în nelimitat şi nici în finit. Cîţi oameni îşi pot alcătui spaţiul ideal al singurătăţii lor şi cîţi ştiu

să dea un curs estetic nefericirii? Parisul ar fi punctul cel mai apropiat de un Paradis melancolic, dacă am veni aici fără reprobabila superstiție: a căuta *oameni*. Ei nu sunt nicăieri sub soare. Lucrul acesta puteam să-l știm prea bine din moraliștii francezi. Chamfort, maestrul meu în dezgustul de umanitate, nu mi-a permis niciodată nici o iluzie, deși n-am scăpat nici o ocazie pentru a-l trăda.

Vă aduceți aminte ce scrie Rilke despre Paris, la începutul lui *Malte Laurids Brigge*, autobiografie curajoasă pînă la demență: „Oare vi aici ca să trăiești? Cred mai repede ca să mori".

Deși îmi plac lucrurile tari, mi se pare că Rilke a spus totuși prea mult. Căci oricîtă pacoste ar constitui incurabilul conștiinței, aici ești în mod *plăcut* nefericit. Acesta e tot secretul Parisului, toată poezia care leagă pe blestemații rătăcitori din cafenea în cafenea, posedați de o plictiseală avidă, acesta e vidul parfumat al Parisului.

Cînd privești spre înserate un bulevard parizian, sau în dimineți cu ceață difuză și azurată, parcă și buzele unui măcelar îngînă un vers de Baudelaire. Heine spunea că bunul Dumnezeu, cînd se plictisește în ceruri, privește bulevardele Parisului. Și atunci să te miri de ce francezii n-au gustul depravat și chinuitor al străinătății, al dezrădăcinării, al existenței suspendate, de ce exoticul la ei rămîne un vis interior, și nu o fascinație obligatorie, cum e pentru noi, care identificăm exilul cu a fi *acasă*? Să amintesc de Baudelaire, care a avut mai mult decît oricare francez aspirația languroasă spre infinit, dar care a plecat în călătorii silit de-un tată vitreg? În Orient nu s-a gîndit decît la Paris iar Barrès și Proust au trăit o Veneție pe care, cu un plus de melancolie, și-o satisfăceau în aburii albăstrii ce împînzesc Parisul.

Nu vii aci ca să mori, ci pentru a da mai multă poezie plictiselii, pentru a te abandona *estetic* nefericirii, pentru a juca cu gust pe dimensiunea propriei singurătăți. De aceea în scriam lui Mircea Eliade că orice tristețe este o solidaritate cu Parisul.

Am avut totdeauna o slăbiciune pentru sugestia de ilimitat a bulevardelor și niciodată n-am vrut să fiu mai mult de un gînditor bulevardier și pesimist. Sunt prieteni

care se miră că în Paris n-am găsit o „consolare", că pot să-mi tîrăi prin trepidația unei metropole aceleași umbre și că, în fine, n-am încercat în nici un fel să-mi pierd identitatea. Ca și cum orașele pot să schimbe o direcție fixată de toate clipele vieții tale!

Ele pot îndulci sau înnegri o tonalitate, pot subtiliza sau agrava amărăciuni, dar nu pot face dintr-un Iov o veveriță balcanică. Iarăși e drept, că, dacă te apuci să recitești la Paris pe acest Iov, lamentațiile lui își pierd din ireparabilul uman și se simplifică într-o poezie gravă, blestemele te invită la un zîmbet de detașare magnifică, fiindcă totul *se savurează* aici, pînă și Dumnezeu. Francezii înșiși cred *literar* în el și cel mai înverșunat catolic suportă o formulă ateistă, dacă e sugestivă și paradoxală.

În primii săi ani parizieni, Rilke a locuit în Cartierul latin și nu m-aș îndoi ca atmosfera particulară a acestuia să fi agravat teroarea lui maladivă. Străzile afumate și înguste ale cartierului cu hoteluri dărăpănate, ce te îmbie în ore tîrzii să-ți meditezi pînă la isterie golurile vieții tale sau să te scufunzi în amintiri sumbre, pe care le credeai de mult îngropate — aceste străzi și aceste hoteluri s-au colorat cenușiu de insomniile ce le-au adăpostit și dac-aș căuta un punct în univers unde s-a visat mai inutil și s-a suferit mai mult, m-aș opri în această zarvă după fericire a Cartierului, din ale cărui decepții s-ar putea construi un nou oraș și din ale cărui suspine am înălța piramidele pînă la cer.

Fiecare strein vine aici cu gîndul să înceapă ceva neobișnuit, să dea „lovituri", și sfîrșește vulgar și modest în umbra unei fete oarecare, care a venit și ea pentru „succese", pentru glorie și pentru atîtea fatale vanități, de care se consolează în brațele vreunui negru, vreunui evreu trist sau vreunui student. Crăciunul parizian sau inutilele serbări de Anul Nou sunt un prilej rar de a-ți da seama cîtă amărăciune trebuie să ascundă această biată umanitate pentru a nu-și putea exprima plăcerile decît prin gălăgie, viciu și destrăbălare.

Cine nu e capabil să înțeleagă viața ca o rătăcire aromată, ca o frămîntare voluptoasă în erori, nu va pricepe niciodată delirul surd și prelungit al Parisului, vocea de

vremelnicie care te cheamă pentru a te înghiți în promisiunile unei fericiri iluzorii. Toți vagabonzii aceștia, care, după ani de zile, devin fantome, pentru ca, la limitele ratării, să se întoarcă într-o patrie de care nu-i mai leagă decît vagul penibil al unei amintiri, recunosc Parisul ca eroarea supremă a vieții lor, dar pe care n-ar schimba-o cu nici un adevăr sigur și cu nici o ispită de echilibru.

Fiecare colț al Cartierului poartă urmele pașilor de ratați, a sufletelor lipsite de muzică și de poezie, care nu-și mai ascultă decît vidul și chemarea lui funebră. Cîtă vreme înfrîngi absorbția vampirică a Parisului, prin muzică și poezie, prin rezervele lor, adaugi și tu un accent pateticului său crepuscular. Te-ai secat lăuntric? Parisul este atunci cadrul ideal al unei agonii și Rilke nu s-a făcut decît ecoul acestor voci de sfîrșit.

15 ianuarie 1938

Cuvîntul, anul XV, nr. 3130, 31 ian 1938, p 4.

PĂCATUL VOCII OMENEȘTI

Nimic nu turbură mai iritant emoțiile singurătății decît vocea omenească. Îjste destul să te abandonezi ție însuți, pentru ca articulațiile imbecile ale cîntului să-ți distrugă nervii, să-ți oprească sîngele și să te scufunde într-o furie înghețată. Blestemată fie clipa în care muritorii au frînt intimitățile tăcerii prin provocările glasului, cînd au început să îngîne melodii, profanînd acordurile liniștii, devastînd armonia delicată a lucrurilor mute! De atunci nu mai există singurătate, fiindcă, în ce parte ai lua-o, ți-e frică de întîlnirea cu vreun om care cîntă, pentru a nu mai aminti de unul care vorbește. De unde oroarea de bîiguielile muzicale ale muritorilor și teama că orice vecin nu e decît un călău al izolării tale? Dacă vocea umană ar exprima o *absență* a omului în lume, fiece frîntură de cînt ar fi o tentație de paradis. Dar nimic nu e mai impropriu pentru nuanțe religioase decît scîrțiitul gîtlejului infam, cu emanațiile lui indiscrete, revoltătoare și ucigătoare. Ultimul instrument muzical exprimă o sete de paradis mai mare decît cele mai subtile abilități ale prea deficientului nostru organ vocal. Prefer toba impudorii glasului omenesc și-aș suporta cu o plăcută resemnare chinurile timpanului în preajma ei, decît evoluțiile neurastenizate ale behăitului uman.

Prin cîntec trebuia să nu pierdem nici o ocazie de a exprima evaziunea din lume, aspirația confuză sau definită spre altceva. Ce perversiune a soartei noastre a transformat vocea în organ al imanenții? De cînd am ajuns să ne bucurăm doar de prezența noastră în lume? Nu trebuia să fie

glasul expresia imediată a unei pierderi? Nu trebuia să cîntăm pentru a ne mîngîia de prăvălirea în nimicul de fiecare zi? Vocea omenească a deviat de la sensul profund al muzicii, care nu e decît consolarea de *păcatul fiinţării*. Pe vremuri, pe cînd nu exista decît muzică religioasă — şi, deci, vocea era *silită* să afecteze tonalităţile transcendente — vulgaritatea fericirii nu întinase modulaţiile glasului. Atunci, ultima zdreanţă omenească se adresa lui Dumnezeu, de cîte ori îşi căsca gura. Aşa a fost în începuturile grandioase ale muzicii italiene — ininteligibil în trivialitatea operei — aşa a fost înainte şi în timpul lui Bach. Cu cît muzica s-a umanizat, cu atît a decăzut mai mult. Acceptînd *viaţa*, a eliminat sublimul şi, în locul fiorurilor de despămîntenire, a introdus groaza carnală de moarte sau a înlocuit renunţarea cu entuziasmul.

Ce putea exprima mai just acest proces de decadenţă decît invazia obraznică a glasului, năvala avînturilor de mahala ale vocii? Aţi observat că toţi oamenii au început să cînte? Nici concerte nu mai poţi asculta, căci ariile corup atmosfera şi te readuc din visul *ne*-uman al muzicii la un imediat de graţie periferică. Peste tot a irupt *omul*. Va trebui să suportăm cu o scîrbă savantă această nenorocire şi, pe cît putem, să ne detaşăm de acest fenomen de vulgaritate unică.

O femeie cînd vorbeşte — cînd vorbeşte pur şi simplu — te poate face să crezi că nu e servitoare. O melancolie răsfăţată a privirii învăluieşte tot ce spune într-o poezie nesemnificativă, dar care nu te poate lăsa indiferent. Cum încep să cînte — şi toate femeile cîntă prost — îşi trădează substanţa de servitoare. Dacă bărbaţii ar fi mai sinceri şi mai puţin interesaţi, de cîte ori n-ar trebui să le ofere o mătură în loc de flori! Cunosc puţine privelişti de trivialitate care să întreacă pe aceea a veseliei feminine. Cînd, în ore de meditaţie nocturnă sau de indiferenţă visătoare, izbucnesc pe stradă sau în hoteluri hohotele de rîs ale unei femei oarecare, ai impresia că violează divinitatea tăcerii şi că se fixează pe fondul neţărmuririi ca urme ale unei ruşini cosmice. Vulgaritatea, emanînd de la femei, pare astfel a nu se pierde niciodată, a rămînea înscrisă în memoria secretă a naturii. În fond, Dumnezeu trebuia să

fie mai îndurător cu ele, să nu le fi acordat glas şi vorbă, căci numai necuvîntătoare ar fi putut ele exprima tot ce *nu* sunt. Atunci ne-ar fi fost cu totul străine — nu numai *iniţial* — şi-am fi putut adăuga neantului lor toate podoabele generoasei noastre nefericiri.

Kierkegaard, în extraordinara *Stadii pe cărarea vieţii*, spune: „Melancolia este graţia durerii". Din acest mister delicat al melancoliei ar trebui să derive evoluţiile glasului omenesc. Pentru a ne bucura de prezenţa noastră în lume, avem gesturi, semne şi grimase. Şi nici acestea nu-s necesare, căci nu suntem noi caricaturi expresive de cîte ori sorbim cu încîntare priveliştea de zădărnicii a aşa-zisei lumi? Priviţi un om care n-adaugă vieţii nici măcar pe sine însuşi, ca să înţelegeţi ce sursă de imbecilitate este deliciul în imanenţă. Întrucît suntem făcuţi *pe măsura* lumii, nu suntem nimic. Începem *să fim* doar într-un freamăt melancolic sau într-o pasiune religioasă. Atunci ne-am disociat de *natură*, atunci am încetat să fim natură. Este stadiul conştiinţii, în care muzica apare ca o supremă consolatoare, încercînd să substitniască deliciile pierdute ale vieţii [cu] o lume aparte, de un farmec mai adînc şi de o gravitate mai dureroasă. *Etapa muzicală a conştiinţei se determină prin ruptura de natură.* Femeile n-au creat absolut nimic în acest domeniu chiar din cauza apartenenţii lor la indiviziunea naturală. Este mai mult decît revelator că o femeie, chiar şi în nefericire, rămîne tot *natură*. Ca s-o înţelegeţi, nu citiţi pe psihologi; răsfoiţi meditativ un tratat de zoologie sau botanică.

Fiecare modulaţie a glasului ar trebui să ne descopere, cu o sugestie balsamică de implacabil, ce singuri, ce necruţător de singuri am ajuns în natură. Căci nu vorbim şi nu cîntăm decît pentru a arăta ce departe suntem de *originar*. Cea mai mică articulaţie marchează un incomensurabil care ne separă de ondulaţiile uitării primitive. Degradarea vocii umane — lipsa dimensiunii transcendente în melodia zilnică — indică o pantă sinistră, animalică pe care alunecă omul. Să fie ispita fericirii care corupe un gen? Nu pot crede că o fiinţă care şi-a extras esenţa de nobleţe din

ulterioare poate cădea atît de jos. Dacă, totuşi, procesul este inevitabil, atunci vor trebui găsite mijloacele de a suspenda vocea omenească, de a împiedica aceste fiinţe să altereze puritatea tăcerii şi de a-şi însemna prezenţa prin flaşneta răguşită a unui glas corupt şi îndobitocit. Din ce omul devine mai *prezent* în lume, din aceea se îndepărtează mai mult de esenţa sa.

Cuvîntul, anul XV, nr. 3160, 2 martie 1938, p. 3.

FRÎNTURI DE VACANȚĂ ETERNĂ

„În orice nefericire nu există decît o primejdie: cînd cel ce suferă nu vrea să creadă că nefericirea este fericire."

Îmi pare bine că-mi reînvie în gînd această reflecție a lui Kierkegaard, în clipele cînd poezia învăluitoare a colțurilor bretone mă obligă să mă suport fără remușcări și să mă continui fără amărăciune. Căci ajungi să te întrebi dacă nu e mai bine să trăiești fără să mai ai nevoie de tine însuți. Este ca o individuație care se scutește de un eu — sau o ființe ce se dispensează de ființă.

Ați privit marea în momentele ei de plictiseală? Parcă-și agită valurile din scîrbă de ea însăși. Le trimite să nu se mai întoarcă. Dar ele revin, revin neîncetat. Așa pățim și noi. Cine ne întoarce spre noi înșine, cînd ne sforțăm mai mult spre a ne îndepărta?

Nevoia tainică de a te abandona mării, de a te risipi în frămîntarea zadarnică a tuturor mărilor, să nu fie un gust de plictiseală infinită și o senzație de evanescență mai vastă ca depărtările? Nici vinul, nici muzica și nici îmbrățișările nu te apropie de dulceața destrămării, cînd valurile se urcă spre absența și nimicnicia ta și te mîngîie cu insinuări de dizgrație! Marea — comentariu fără sfîrșit la Eclesiast ...

După ce-ai trăit o iarnă adîncă și sumbră la Paris și ți-ai primblat mîhnirile între Vechiul Testament și Baudelaire, marea ilustrează neîncetat presimțirile și gîndurile înflorite în acel climat.

Un om fericit descifrează el ceva în întinderile marine? Ca și cum marea ar fi făcută pentru *oameni*! Pentru aceștia

e *pămîntul*, acest amărît pămînt .... Dar acordurile nefericirii se împreună cu ale mării, într-o armonie voluptoasă şi sfîşietoare ce ne aruncă în afară de soarta muritorilor.

Şi astfel tonalitatea mării este aceea a unei muriri eterne, a unui sfîrşit ce nu se mai gată, a unei agonii înflorite. Nu-ţi trebuie o inimă bolnavă de nuanţe şi nici o simţire atinsă de subtilităţile extazului, pentru a surprinde un fior mortal în melodiile marine, ci doar o înclinare spre tainele şi vocile melancoliei. Atunci nu mai eşti sigur de identitatea ta şi trebuie oarecum să te aduni, să te pescuieşti neîncetat spre a nu te înghiţi mările din tine şi din afară. Nu te poţi stăpîni decît între patru pereţi. Chemările depărtărilor te împing mai departe de calculul existenţei tale ...

Marea este o ispită de dispariţie numai pentru acei ce au descoperit-o în zile şi nopţi prin *introspecţie* ... Avînd-o în faţă, îţi verifici numai prăpastia acelor zile şi acelor nopţi ... Demonia marină este un dezastru aromatic, o ruină căreia nu ne putem refuza fără să călcăm pe ce e mai adînc în noi ... o nobilă descompunere pe care trebuie s-o grădinărim şi de care trebuie să ne mîndrim. Şi apoi nu zvîcneşte sîngele în ritm marin, nu e orgoliul lui melancolic acordat rămîn albastre, mişcătoare şi infinite? Suferinţa asta vastă şi lichidă, ca să-mi împlinească un gust de dureri nemăsurate şi să-mi astîmpere setea de nelinişti necunoscute! O! de s-ar înfuria mările, să-şi spargă valurile de inima omenească!

De cînd rătăcesc pe malurile mării, am lăsat Paradisul pentru tahitici. Căci el este o mare fără demonie. Dacă mă gîndesc bine, icoana paradisului nu m-a urmărit decît în momentele acelea periculoase în care simţi că ţi se moaie oasele, că ţi se topesc încheieturile şi că te anulezi incurabil. Nevoia paradisiacă pleacă dintr-o supremă slăbiciune, dintr-o maximă deficienţă. Imaginea cea mai pură pe care o alcătuieşte mintea este emanaţia unei vitalităţi vacante.

Nicăiri mai mult ca la mare nu eşti înclinat a socoti lumea o prelungire a sufletului. Şi nicăiri nu eşti mai capabil de un fior religios prin faptul simplu de a privi. O viaţă plină, cu un nimb de absolut, ar fi aceea în care orice percepţie ar fi o revelaţie. Eşti pe cale a o realiza în sugestia amurgurilor marine ... Uita-voi vreodată înserarea unică

de la Mont Saint Michel, între un soare în agonie şi o cetate mai singură ca soarele, toate apusurile lumii mă chemau spre o măreţie tristă întrezărită-n presimţiri? Şi apoi să te primbli cu acest crepuscul în suflet prin parcul din Combourg, încercînd a fi demn de plictiseala marelui René! Trebuie într-adevăr să cunoşti dezolarea magnifică a anumitor zile la Saint-Malo şi la Combourg pentru ca să-l poţi *scuza* pe Chateaubriand. E drept că, în afară de cîteva pagini din *Memoriile* lui, cu greu mai poate fi recitit, căci retorica lui, avînd amploare, este lipsită totuşi de substanţă. Lamentaţiile lui nu sînt destul de *gîndite* şi plictiseala lui nu e totdeauna *esenţială*. Dacă l-am iubit totuşi — şi l-am iubit totdeauna — a fost pentru desfăşurarea somptuoasă a vieţii lui, pentru o singurătate împodobită şi plină de stil, pentru ornamentarea vidului său de fiecare zi. Adesea mă gîndesc ce departe am fi unii din noi dacă nu ne-ar fi ruşine să ne plictisim, dacă am avea curajul ultim al golurilor noastre! Chateaubriand a ridicat vidul lăuntric la rangul de artă.

Aşa şi-a ştiut gospodări nimicnicia, că nu mai putem fi decît epigoni în meşteşugul deznădejdilor. Trebuie să fi văzut măcar camera în care el şi-a petrecut copilăria şi să fi întrevăzut ceea ce au putut fi discuţiile cu Lucile, pentru care orice amator de melancolie trebuie să aibă mai mult decît o pietate, spre a-şi da seama că o dezolare pornită dintr-un sat valah nu poate atinge prestigiul funebru al uneia răsărită într-un castel solitar. Noi suntem mai mult *amăriţi* decît trişti, căci nu cunoaştem mîndria soartei triste, ci umbrele destinului amarnic.

„O inimă plină într-o lume vidă." Chateaubriand s-a înşelat definindu-şi astfel plictiseala; s-a înşelat din orgoliu. Căci în plictiseală noi nu suntem mai mult decît lumea, ci suntem tot atît de *puţin* ca ea. Este o corespondenţă de vid. Căci de am fi mai mult, ne-am rezema destul în noi înşine, am fi destul *existenţă*, ca să nu putem atinge rarefierea conştiinţii, din care izvorăşte vidul interior. Stările de mare plinătate, fie ele de extaz, fie de chin, ne fac impermeabili plictiselii, deşi din partea lumii înconjurătoare ar putea pleca o sugestie irezistibilă de zădărnicie.

Din ce vezi lucrurile mai de-aproape, din aceea nu le poți iubi decît pe măsura irealității lor. Existența nu-i suportabilă decît prin coeficientul de neexistență. Virtualitățile de neființă ne apropie ființa. Nimicul e un balsam de existențialitate. În felul acesta înțeleg mai bine înclinarea noastră bolnăvicioasă, plină de o suferință pasionată, pentru femeie și pentru „dependințele" ei. Deși mai ancorată în viață decît noi, nu-i putem totuși răpi un caracter de ireal, alcătuită atît din poezia vaporoasă în care ne complacem a o învălui, cît și din echivocul sexualității. Femeia este orice afară de o *evidență*. Și suferința în dragoste, în orice dragoste, împlinită sau neîmplinită, cîștigă în adîncime și ciudățenie, cu cît prezența femeii se subtilizează într-o perfecțiune pe cît de carnală pe atît de nedefinibilă. Nefericirea-n dragoste este demnitatea cea mai stranie și mai singulară la care poate ajunge un muritor. Evident că aici nu este vorba de părăsire sau de întîmplările comune, ci de nevoia nefericirii ce o resimți în fiorurile erotice pentru a le împrumuta acestora o expresie supremă. Dragostea nu e infinită decît *negativ*, convertind plenitudinea în suferință. Sexualitatea fără ideea morții e ceva înfiorător și degradant. În brațele femeii, descind sicrie din azur. Echivocul eroticei este chiar această sugestie mortală de plinătate, de exces dezastruos, de înflorire crepusculară.

Cine, abandonîndu-se mării sau chiar amintirii ei, nu i-a fost rușine de a fi petrecut clipe de dragoste mulțumit sau indiferent? Nu este marea o jenă în fața oricărei împliniri? N-o obligăm la reflux cînd o zărim fără ochi îndurerați? Melancolia este un omagiu de fiecare clipă întinderilor marine. Și-n privirile visătoare și pierdute, marea se prelungește peste malurile ei și oceanele își continuă un flux ideal spre întristare. De aceea, ochii nu mai au *fund* ...

Iulie 1938

Vremea, anul XI, nr. 548, 31 iul. 1938, p. 3.

PARISUL PROVINCIAL...

De cîţiva ani, ştiam că mă primblu prin Ninive. Pe malurile Senei, mă gîndeam la asfinţitul lumii greco-romane şi anticipam cu o dezabuzare plăcută umbrele inevitabile ale Cetăţii. Oraşele îşi dau duhul ca şi oamenii.

Parisul era locul predestinat al oboselilor spiritului. După ce-ai colindat ţări înnebunite de zori, poposeai în el căutînd pe străzi bătrîne şi pe feţe plictisite merinde pentru vacanţa sufletului.

Merinde fatală. De cîţiva ani, oraşul era vacant, de cîţiva ani era la nivelul sufletului tău ...

Îl pricepeam prin ceea ce-i bătrîn în mine. Şi-aşa cu fiecare. Toţi îl iubeam prin *inaderenţele* noastre.

Atracţia dulce a lipsei de speranţe în nici un alt colţ de lume n-o simţeam. Şi nici nobleţea ratării. Parisul ne încununa cu un nimb de nefolosinţă, cu un prestigiu de inutilitate şi-şi oferea îndoielilor noastre substanţa pieirii lui lente. *Mergeam la fund cu el.* Şi cînd rămîneam, ceasuri, în zi sau în noapte, pe podurile lui visătoare, mă consolam de-a nu fi trăit în destrămarea Romei antice. Casele te osîndeau la poezie şi ceaţa subtilă, ca un paradox delicat al naturii, îţi rănea identitatea şi-ţi întorcea rădăcinile din fire spre o esenţă de vag nerost.

Nemţii n-au făcut decît să-i grăbească soarta. Ar fi o cumplită greşeală să se creadă că ei **sunt** cauza unui atît de important eşec. Parisul *a căzut* fiindcă era menit căderii. El *s-a oferit* ocupării. Fără nemţi, cădea *de la sine.* Căci el *a existat* prea mult, el a *prea* fost. Nici o altă alcă-

tuire umană n-a emanat atîta substanţă. Un oraş ce şi-a meritat apusul, ca o pedeapsă a excesului, ca o ispăşire a rodniciei. Pînă şi zidurile lui afumate s-au săturat de chinul prospeţimii şi atîtea case vor parcă să îngenuncheze, roase de saţietate, de timp, de năpasta creaţiei.

Francezii au fost în centrul devenirii. Prin ei a trecut totul cîteva veacuri. Spaţiul însuşi părea a fi francez. Dar lor li s-a făcut urît. Şi urîtul a răzbit în inima lor — Parisul le refuză bătăile.

Nemţii l-au ocupat ca să consacre o stare de fapt. El începuse cu ani în urmă să-şi piardă respiraţia. Ce înseamnă un moment de istorie universală n-am simţit decît în ajunul intrării lor.

În plină zi, de la Arcul de triumf şi pînă la Operă, n-am întîlnit ţipenie de om. Eram singur cu Parisul. Aproape toată lumea plecase iar cei care au rămas aşteptau undeva la ei acasă, tăcuţi. Pe bulevarde, nimeni. A doua zi, ei trebuiau să intre. Niciodată nu voi uita acel fior: *vedeam* istoria, oraşul gol făcea *vizibil* minţii un moment universal. Cu o melancolică obiectivitate împărtăşeam deşertul Franţei şi zvîcnirea teutonică.

Francezii s-au plictisit de faimă, s-au scîrbit de fală. Din clipa în care au renunţat să apere Parisul, ei s-au retras din istorie. I-au justificat pe ceilalţi şi s-au îndestulat cu ei înşişi. *Alţii la rînd*, era şoaptă ironică a devenirii, pe care o descifram în tăcerea oraşului singur şi a *singurului* oraş.

Marile civilizaţii, după ce şi-au istovit posibilităţile de creaţie, după ce-au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie şi, deci, să le înstrăineze, făcîndu-le valabile restului steril al umanităţii, devin *provincii*. Ele nu mai constituiesc *legea* pentru alţii. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor. Şi, din sîmbure al universului spiritual, ajung periferie. Valorile se mărginesc la circulaţie internă. Ele nu mai au necesitate. Lumea poate respira fără ele.

Secole întregi, lumea n-a putut respira fără Franţa, Ţările s-au definit în acord sau în opoziţie cu ea.

Ea dădea contur fiinţelor plasmatice ce erau naţiunile în căutare de sine.

De aceea, Parisul era focar. Nu puteai să nu fii el. Şi chiar acum în decadenţă el era util. Cu o infinită primejdie în plus : că ţi-ar putea impune soarta, că şi-ar descărca oboselile pe umerii tăi.

Pe străzile lui goale, în acel ajun, mi-am formulat vechea presimţire : soarta de provincie îl aşteaptă. Ce zic ? L-am simţit provincie. Aici spiritul s-a redus la inteligenţă. Atît le-a rămas francezilor, atît i-a rămas Parisului.

Fenomenul decadenţii se identifică excesului de luciditate. Franţa, de-o vreme încoace, era o *ruină de reflexe.* Instinctul devenise nesigur, viaţa era iubită *ca atare,* fiindcă nu mai *promitea.*

Creaţia, atît în zorile unei culturi, cît şi în platitudinea ei de creştere, presupune aderenţa naivă la valori, acoperirea vieţii prin conţinuturi *în afară* de ea. Gloria, libertatea, umanitatea etc. sunt ficţiuni care dau sens pulsaţiei vitale. Cînd le *vezi* aşa cum sunt, nu mai poţi decît să te resfeţi în vidul voluptăţii şi al inteligenţii.

Francezului — ca oricărui om ce nu mai e victimă a vreunei înşelăciuni — îi e ruşine să creadă în ceva. El a crezut prea mult.

Atmosfera Parisului era aceea a unui nihilism parfumat. Un lucru bine spus făcea acolo mai mult decît lucrul însuşi. Inteligenţa n-are decît o divinitate : Expresia. Cultul ei înlocuieşte universul prin stil.

Nici un suflet naiv, blînd şi cumsecade n-a prins farmecul Parisului. Acesta-i o boală înaltă, la care nu te poţi ridica decît prin osteneli vaste ale duhului. Ce e ţăran, natură, speranţă şi eternă omenie nu-i pot tîlcui mireasma de neant ce ameţeşte jocul inteligenţii. Cînd ai pus idealurile la o parte, atunci îl înţelegi. Cînd le iei din nou în spate, te-mbarci spre Balcani.

Năvala duhului n-a atins numai o pătură de intelectuali, ci un neam. Luciditatea — din valoare de salon — a ajuns bun curent. Poporul a început să ştie : ispravă cu el nu se mai putea face. Francezii s-au trezit, aici e primejdia. Insul a priceput că e ins. Statul s-a degradat automat ; neamul şi-a volatilizat esenţa imponderabilă a comunităţii. Un popor e puternic cînd nu-i e ruşine de sentimente ; el slăbeşte cînd cultivă numai senzaţii şi idei. Prin aceasta,

goleşte orice acţiune şi orice gînd de suflu şi de miez. Entuziasmul devine semn de prostie. Mai mult. Banalitatea are aspect de păcat. De aici, exasperarea francezului în faţa la orice şi căutarea noutăţii în Paris. Nici un conţinut nu dovedeşte nimic. Atunci cît mai multe şi nici unul.

Dar cînd şi noutatea exasperează, sufletul vast al unei ţări se închide într-un mare refuz. Se închirceşte în provincialism, care nu e decît aspectul negativ al alexandrismului. Ai cuprins totul, ca nimic să nu mai merite a fi cuprins.

Vremea, anul XII, nr. 581, 8 dec. 1940, p. 3.

ÎNŞELAREA PRIN ACŢIUNE

Diversitatea de conţinuturi a Europei de azi reduce pentru un ochi neînduplecat, multiplul la echivalenţă. Totul, în egală măsură, poate fi primit sau refuzat. Europa nu mai interesează prin *ce* face, ci doar prin *ritm*. Şi ritmul ei angajează ultimele rezerve ale cumînteniei noastre, pătrunde în centrul lepădărilor de lume, răzbeşte iluzia filosofică şi baza orgoliului. Unde să fugi? Spaţiu pentru dezertări nu mai există.

... Aşa am început cu toţii să ridicăm prestigiul devenirii. În filosofie, vitalism; în politică, lupta ca atare. Adică : fuga de sine.

O mişcare revoluţionară născoceşte un sens vieţii. Aceasta. de la sine, n-are unul şi nici nu poate avea. Nimic n-ar turbura identitatea, dacă viaţa ar fi mai mult decît o aparenţă de substanţă. Dar ea nu rezistă nici calculului, nici intuiţiei şi nici chiar îndoielilor. O închipuire ce-şi asumă prerogative de realitate. Dac-ar *fi*, omul s-ar odihni într-un fermecător „De-a pururi" şi n-ar fi inventat farsa indispensabilă a idealului şi nici Revoluţia.

Se crede îndeobşte că oamenii fac o revoluţie ca să schimbe structura socială sau direcţia istorică a unei ţări. Acesta-i un adevăr valabil pentru toţi; fals pentru fiecare. Spre a îndrepta condiţia unei naţiuni sau a unei clase, unii acceptă sacrificiul suprem. În fond, ei nu-l acceptă nici pentru acea naţiune şi nici pentru acea clasă, ci pentru că viaţa nu le-ar părea suportabilă fără vibraţia declanţuită de acele pretexte. Ei mor, pentru că nu se pot re-

semna la degradarea de elan, pentru că nici o cuminţenie nu le-ar părea posibilă după nivelul freneziei lor. A fi revoluţionar e o chestiune de *intensitate*. Acest *numai atît* e totuşi enorm. El e pulsul substanţial ce dă configuraţie evidenţei de neant a vieţuirii.

Cînd un neam, o generaţie sau o clasă purced la revoluţie, înseamnă că nici un ins nu mai găsea în sine elemente de a se înşela, raţiuni de a trăi. Nevoia de dărîmare şi de construcţie răsare dintr-un vid insuficient sieşi. Altceva trebuie să umple sterilitatea clipei şi eleatismul conştiinţei. Prăbuşirea însăşi este mai fecundă decît aşezarea. Sîngele-i un semn de viaţă, nu de moarte, în sînge se actualizează vizibil devenirea.

O revoluţie nu trebuie să aibă idei general valabile, fiindcă orice revoluţie operează cu adevăruri de ocazie, cu necesităţi istorice. Greşelile rodnice dinamizează o epocă şi diferenţiază un moment. Un adevăr etern — cine moare pentru el? Desigur, nimeni. El, e climatul celor cuminţi şi călduţi, a [l] acelor ce sufăr de complexul de a avea dreptate, de blestemul searbăd al prudenţei şi care nu trăiesc din frică de a greşi.

Dar eroarea-i esenţa respiraţiei. Deci, a posibilului, a viitorului. Tot ce-i *orizont* decurge din refuzul „adevărurilor eterne". Din cultul dialecticei, din ruşinea de identitate.

Existenţa sa reduce la alternanţa dintre plictiseală şi revoluţie.

Cînd aud atîţia explicînd pasivitatea lor faţă de cutare mişcare, fiindcă nu-s de acord în anumite puncte, dar că aderă la ritmul ei, fără să participe efectiv din cauza îndoielilor teoretice, înţeleg pe loc că le lipseşte suflul revoluţionar. De l-ar avea, ar pricepe că numai acel ritm importă şi s-ar abandona lui. Ideile sunt un decor variabil, ele n-au în istorie decît o funcţie ornamentală. Naivii le iau în scris, se definesc faţă de ele şi rămîn cu ele-n urmă. Pasionaţii — acei ce sufăr de obsesia tragică a noutăţii, adevăraţi snobi ai actului — nu cunosc decît legea freneziei lor. *Ceilalţi* le-o interpretează, le traduc în sistem sufletul. Astfel se naşte ideologia.

Revoluţionarul este un om speriat de nonsensul vieţii. Prin acţiune umple vidul. El nu poate da îndărăt, nu se

poate întoarce la existența civilă de dinainte. Moartea aceasta ar fi mai groaznică decît orice ştreang. Absența de ritm a vieții normale e adevăratul neant. Revoluționarul devine erou din clipa-n care preferă moartea revenirii la umanitate.

Omul acceptă categoriile lumii. Eroul, nu. De aceea, eroismul introduce dimensiunea absolutului în revoluție şi-o salvează din fatalitatea temporalului. Un singur act în care-ți angajezi viața e mai greu decît toate ideile. Luptătorul poartă veşnicia fiziologic. De aceea disprețuieşte el adevărurile.

Prin gîndire, nu te poți înşela, nu poți să fii. Omul gîndeşte ca să *nu* fie. Filosofia n-a fost niciodată o soluție. Ea-i un sistem de întrebări, de înfundături. Cea mai înaltă formă a neputinței ... Nimic n-o umileşte mai mult decît existența eroului, decît voluptatea lui de non-existență ... O dezarmează pînă la ridicul.

Cuminţenia, dilatată de un vag patetic, atîta-i ea. Filosofia e reacționară; instinctul filosofic e o expresie a pauzelor timpului.

Gînditorii de-abia au cutezat să comenteze sîngele altora. În toată istoria filosofiei n-am întîlnit nici triumf, nici chin. O speță de oameni care nu s-au înşelat efectiv în nici un chip.

Dar acțiunea, raportată la timp, la inevitabil, e o soluție. E chiar singura, pentru cine este şi vrea să fie. Prin gest, uiți nimicul nemijlocit al firii, nimicul ce-l dezvăluie orice cuget întrucît e cuget. Oamenii nu se dăruiesc luptei din ambiții şi din mîndrii, ci din imposibilitatea de a privi realitatea în față fără s-o descopere irealitate.

Spaima de ireal e motivul ultim al actului. Căci orice actualizare ne umple de iluzia existării. Cînd actul ereversibil, frecvența lui ne seduce, ne orbeşte şi ne împiedică astfel să ştim că e înşelăciune. Nimic nu e mai întăritor decît să aderi la o ficțiune, nimic nu e mai plăcut decît să

veşnesti ca înfrînt teoretic. Să te prindă, adică, ritmul pur, indiferent multiplicităţii conţinuturilor, să refuzi *ce ştii*.

Epocile mari nu se măsoară după idei, ci după puls. În ele nu triumfă cumpătul şi zîmbetul neutru al raţiunii, ci un echivoc dramatic, o sete de dezastru şi *[lipsă text]*

Vremea, anul XII, nr. 582, 15 dec. 1940, p. 3.

SUMAR

Prefață (Dan C. Mihăilescu) / 5
Notă asupra ediției **(Mariana Vartic și Aurel Sasu) / 5**

•

Auguste Rodin / 33
Reflexiuni asupra mizeriei / 39
Sistem și viață / 43
Formele perimate / 47
Cele două morale / 50
Iraționalul în viață / 53
Sensul culturii contemporane / 62
Oskar Kokoschka / 77
Timp și relativism / 80
Ferdinand Bruckner / 83
Petru Comarnescu: Homo americanus / 85
Revelațiile durerii / 88
Despre vidul interior / 101
Despre adevărata agonie / 103
Împotriva oamenilor inteligenți / 106
Sensibilitatea tragică în România / 110
Cultură și viață / 113
I. Brucăr: Filosofi și sisteme / 116
Al. Dima: Aspecte și atitudini ideologice / 118
Tentația politicului și a jertfii / 120
Melancolii bavareze / 123
Spre o altă morală sexuală / 128
Stilul interior al lui Lucian Blaga / 132
Necesitatea radicalismului / 137

Creştinismul şi scandalul care l-a adus în lume / 141
Mircea Eliade şi dezamăgirile sale / 147
Între occidentalism şi autohtonism / 152
Naţionalismul, internaţionalismul, universalismul / 155
Nihilism şi natură / 160
Nae Ionescu şi drama luciditătii / 164
Crima bătrînilor / 169
Imperativul discontinuităţii / 172
Între conştiinţa europeană şi cea naţională / 176
Fragmente de Cartier Latin / 181
Păcatul vieţii omeneşti / 185
Frînturi de vacanţă eternă / 189
Parisul provincial... / 193
Înşelarea prin acţiune / 197

LECTOR: MARIAN PAPAHAGI

Apărut: 1991. Bun de tipar: 14 01 1991
Comanda nr. 5/1990. Coli de tipar: 12,75
Hîrtie: ambalaj Format: 54×84/16

Tiparul executat sub comanda nr. 473/1990
la ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ
Bd. 22 Decembrie nr. 146.
Municipiul Cluj-Napoca.
ROMÂNIA

ISBN 973-9114-01-6 Lei

Am auzit de cîteva ori pomenindu-se de farsă, cu privire la atitudinea din *Pe culmile disperării*, şi am rămas uluit. Cum poate fi vorba de farsă în cazul unui om care se leapădă de ce are mai bun, pentru a se avînta într-o atitudine plină de riscuri?... Ceea ce i se poate reproşa e tocmai prea marea sa sinceritate. Ce simplu, ce comod pentru el ar fi fost să trăiască din probleme de împrumut! Şi pentru că n-o face, pentru că nu vrea să simuleze, ca atîţia alţii, minte... Mă gîndesc cu un simţămînt de înfiorare: ce fel de oameni sunteţi! Cînd un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se-ntristează. Iar cînd un om se aşează gol în faţa vieţii şi morţii, chinuindu-şi sufletul cît pentru zece sinucideri, noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minţi. Dar poţi să minţi înainte. Eu te cred.

C. NOICA

Emil CIORAN (n.8 aprilie 1911, Răşinari, Sibiu) a studiat filosofia la Bucureşti (licenţiat în 1931), colaborînd totodată la revistele vremii *(Gândirea, Cuvîntul, Calendarul, Pagini literare, Discobolul, Azi* etc.). În anii '30 publica mai multe volume (*Pe culmile disperării,* 1934-Premiul Scriitorilor Tineri Români; *Cartea amăgirilor,* 1936; *Schimbarea la faţă a României,* 1936; *Lacrimi şi sfinţi,* 1937) care îi aduc notorietatea. Reprezentant de frunte al „Generaţiei '27", el promite să fie unul din marile nume ale culturii române. Plecat în Franţa, cu o bursă, în 1938, ulterior stabilit în această ţară, el devine, sub semnătura E.M. Cioran, scriitorul, filosoful şi moralistul francez cunoscut în întreaga lume.

Revelaţiile durerii adună pentru prima dată în volum eseurile şi articolele autorului, rămase în revistele româneşti interbelice.

ECHINOX